LINWERTH / SIEBS

DIE DEUTSCHE LITERATUR
BIS ZUR MITTE
DES
11. JAHRHUNDERTS

GRUNDRISS
DER
DEUTSCHEN LITERATURGESCHICHTE

I.
GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR BIS ZUR
MITTE DES ELFTEN JAHRHUNDERTS

BERLIN UND LEIPZIG 1920
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR

BIS ZUR

MITTE DES ELFTEN JAHRHUNDERTS

VON

WOLF VON UNWERTH

UND

THEODOR SIEBS

222789
1b. 5. 28

BERLIN UND LEIPZIG 1920

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER

WALTER DE GRUYTER & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

C. A. Wagner, Buchdruckerei A.-G., Freiburg i. B.

Germany

VORWORT.

Wolt von Unwerth ist als außerordentlicher Professor der deutschen Sprache und Literatur zu Greifswald den 23. Januar 1919 an der Grippe gestorben. Es war ihm nicht beschieden, die ihm anvertraute Darstellung der ältesten deutschen Literaturgeschichte zu vollenden. So habe ich es unternommen, dieses Werk meines Schwiegersohnes, des teuren Freundes und Schülers zu Ende zu führen. Wie eng aber auch die wissenschaftlichen Beziehungen zwischen uns waren, verbot doch die Art der von dem Verstorbenen hinterlassenen Arbeit und der Umfang meiner Mitwirkung, von Unwerth als alleinigen Verfasser des Werkes zu nennen. So trägt es unser beider Namen; der Anteil eines jeden von uns läßt sich im einzelnen nicht bestimmen.

Reichen Dank schuldet die Arbeit ihren Vorgängern: es seien hier nur die Namen von Müllenhoff, Scherer, Steinmeyer, Braune, Sievers und Ehrismann genannt.

Breslau, im Mai 1920.

Theodor Siebs.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
Einleitung	I
§ 1. Begriff, Einteilung und wichtigste Hilfsmittel der althochdeutschen Literaturgeschichte	I

Erster Abschnitt. Die Literatur der altgermanischen Zeit und ihre deutschen Ausläufer.

Inhalt und Form der altgermanischen Dichtung.

§ 2. Älteste geschichtliche Zeugnisse	4
§ 3. Schlüsse aus der Heldensage	10
§ 4. Zeugnisse für die verschiedenen Dichtgattungen	20
§ 5. Runen und Runenlieder	25
§ 6. Ausdrücke für Dichtung, Vortrag und Dichter	29
§ 7. Form der altgermanischen Dichtung	36
§ 8. Stilistische Kunstmittel	40

Zweiter Abschnitt. Die Literatur von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts.

I. Die altdeutschen Zaubersprüche.

§ 9. Allgemeines	44
§ 10. Alliterierende Sprüche	47
§ 11. Gereimte Sprüche	52
§ 12. Sprüche in Prosa	55

II. Das Hildebrandslied.

§ 13. Inhalt des Liedes und Gestalt der Sage	62
§ 14. Der handschriftliche Text	68
§ 15. Die Sprache und die Heimat des Liedes	69

III. Die Karolingische Renaissance und die Dichtschule von Sankt Gallen.

§ 16. Karls des Großen Wirken für die Renaissance	74
§ 17. Volkstümliche historische Lieder	76
§ 18. Sequenzen	78
§ 19. Der Monachus Sancti Galli	80
§ 20. Lateinische Rätsel	82

IV. Walthari.		Seite
§ 21.	Der Dichter, seine Sprache und seine lateinischen Vorbilder	84
§ 22.	Handlung des Gedichtes	86
§ 23.	Verhältnis zur Walthersage	89
§ 24.	Lateinisches Nibelungenepos	92
V. Die Ottonische Renaissance und die lateinische Spielmannsdichtung.		
§ 25.	Allgemeines	92
§ 26.	Modi geistlichen und geschichtlichen Inhalts	95
§ 27.	Schwankdichtungen und Erzählungen	97
VI. Ruodlieb.		
§ 28.	Überlieferung und Inhalt	102
§ 29.	Verhältnis zur deutschen Dichtung und Charakteristik	106
VII. Lateinisch-deutsche Dichtung.		
§ 30.	Spuren der Mischpoesie in lyrischer Dichtung	109
§ 31.	De Heinrico	111
VIII. Die altsächsische geistliche Stabreimdichtung: Heliand und Genesis.		
§ 32.	Allgemeines über die Bekehrung und die geistliche Dichtung in Niederdeutschland	114
§ 33.	Überlieferung des Heliand	118
§ 34.	Quellen und Arbeitsweise des Helianddichters	120
§ 35.	Die Praefatio	124
§ 36.	Der Heliand als Kunstwerk und seine Abhängigkeit von der angelsächsischen Dichtung	128
§ 37.	Die altsächsische Genesis	137
§ 38.	Heimat der altsächsischen Bibeldichtung	145
IX. Die althochdeutsche geistliche Stabreimdichtung: Wessobrunner Gebet und Muspilli.		
§ 39.	Wessobrunner Gebet	149
§ 40.	Überlieferung des Muspilli	152
§ 41.	Inhalt und Quellen des Muspilli	154
X. Geistliche Dichtung in Reimversen: Otfrid und kleinere Reimgedichte.		
§ 42.	Überlieferung des Evangelienbuches von Otfrid	158
§ 43.	Zeitbestimmung von Otfrids Leben und Schaffen	161
§ 44.	Absichten, Arbeitsweise und Quellen Otfrids	164
§ 45.	Otfrid als Dichter	169
§ 46.	Petruslied und Leisen	173
§ 47.	Ratperts Lobgesang	176
§ 48.	Christus und die Samariterin	177
§ 49.	Psalm 138	178
§ 50.	Kleinere St. Galler Stücke	180

Seite

§ 51.	Gebet des Sigihart. Augsburger Gebet	181
§ 52.	Ludwigslied	182
§ 53.	Georgslied	183
§ 54.	Der althochdeutsche Reimvers	187

XI. Die Prosa bis zum Tode Karls des Großen.

§ 55.	Älteste Prosadenkmäler: Glossen und Gespräche	195
§ 56.	Geistliche Bestrebungen Karls des Großen: Weißenburger Katechismus, St. Galler Paternoster und Credo, Freisinger Paternoster	199
§ 57.	Taufgelöbnisse und Exhortatio ad plebem christianam	203
§ 58.	Interlinearversionen: Benediktinerregel; Murbacher Hymnen; Psalter; Carmen ad deum	206
§ 59.	Weltliche Denkmäler: Baseler Rezepte; Übersetzung der Lex Salica; Markbeschreibungen	210
§ 60.	Der althochdeutsche Isidor und die Mondseer Bruchstücke	213

XII. Die Prosa nach Karl dem Großen bis auf Nôt kêr.

§ 61.	Die Schule von Fulda und die Tatianübersetzung	219
§ 62.	Altniederfränkische Psalmen; Cantica; altsächsischer Psalmenkommentar	224
§ 63.	Beichten	227
§ 64.	Übersetzungen von amtlichen Schriftstücken: Straßburger Eide; Priestereid; Trierer Capitulare; Heberollen	231

XIII. Nôt kêr.

§ 65.	Nôt kêrs Übersetzertätigkeit	234
§ 66.	Boethius	237
§ 67.	Marcianus Capella; Trivium und Quadrivium	239
§ 68.	Geistliche Schriften; Psalmenübersetzung	243
§ 69.	Sprache und Stil Nôt kêrs	249
Register		253

Der Fortschritt der Wissenschaft und oft geäußerte Wünsche der gelehrten Welt führten zu dem Plane, aus dem »Grundriß der germanischen Philologie, begründet von Hermann Paul« einen besonderen

Grundriß der deutschen Literaturgeschichte

abzuzweigen. Der »Grundriß der deutschen Literaturgeschichte« wird bis in die Gegenwart führen und so ein Werk sein, das dem Aufbau und der Darstellung nach noch nicht vorhanden ist. Jeder Band der Geschichte eines in sich geschlossenen Kultur- und Literaturzeitraums wird einzeln käuflich sein und einen Umfang von 20—25 Druckbogen haben. Näheres geben wir in Kürze bekannt.

EINLEITUNG.

§ 1.

Begriff, Einteilung und wichtigste Hilfsmittel der althochdeutschen Literaturgeschichte.

In der althochdeutschen und altniederdeutschen Literaturgeschichte behandeln wir alles das, was wir über die in Worte gefaßten Äußerungen des Geisteslebens, insbesondere über die Dichtung der Deutschen von den ältesten Zeiten bis etwa um die Mitte des 11. Jahrhunderts wissen. Für die früheste Zeit, bis auf Karl den Großen, können wir von einer Literatur im eigentlichen Sinne des Wortes nicht reden, denn eine schriftliche Überlieferung der Poesie gibt es da nicht, sondern sie lebt im Gedächtnisse der Menschen. Unsere Kenntniss von der Dichtung jener Tage ist nur eine mittelbare, sie beruht auf Zeugnissen und Schlüssen. Was wir durch Vergleichung als uralten Besitz der indogermanischen Völker vermuten können, was sich aus den Überlieferungen der einzelnen germanischen Stämme als gemeinsames Eigentum der Germanen ergibt, mag da erwähnt werden; aus den spärlichen Resten der antiken und der alten christlichen Zeugnisse suchen wir Beweise für das Dasein alter Dichtungen zu schöpfen; und die Sage, in der sich die geschichtlichen Gestalten nach Geist und Körper widerspiegeln, und in der die Gedankenwelt des frühen Mittelalters gestaltet ist, wird uns, zusammen mit jenen schriftlichen Überlieferungen, für die literaturgeschichtliche Erkenntnis der ältesten Zeit bedeutsam sein.

Diese vorliterarische Periode rechnen wir bis etwa auf die Zeit, wo die deutschen Stämme, soweit sie überhaupt für die Literatur in Betracht kommen, im fränkischen Reiche aufgegangen sind. Schon seit der Gründung des Merowingerreiches scheint sich unter jenen Völkerschaften der starke sprachliche Unterschied mehr und mehr herausgebildet zu haben, der bis auf den heutigen Tag Hoch- und Niederdeutsche trennt: die sogenannte hochdeutsche

Lautverschiebung, die wir in ihren Anfängen wenigstens in das 6. Jahrhundert setzen. Dieser sprachlichen Scheidung der deutschen Stämme, die vielfach mit einer kulturellen zusammenhängt, ist durch die politische Einigung bedeutsam entgegengewirkt worden, die durch die Eroberung des Sachsenlandes unter Karl dem Großen geschaffen ward. Mit ihr war auch die Bekehrung der deutschen Völker zum Christentum vollendet, die christlich-romanische Weltanschauung ward durch die Franken eingeführt und überwand das germanische Heidentum. Die christliche Bildung ward die erste und einzige Grundlage einer literarischen Kultur in deutschen Landen. Durch Karl den Großen erst wurde den literarischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, von denen nur noch in Britannien und in Italien die Rede sein konnte, im Herzen des Abendlandes eine Stätte geschaffen, und durch ihn wurde der Grund zur Wiederherstellung einer Weltliteratur gelegt. Mit dem großen Aufschwung, den die gelehrte Bildung unter Karls anregendem Einflusse nimmt, und der sich auch in den Bemühungen der Geistlichen um die deutsche Sprache kundgibt, beginnt eine literarische Tätigkeit. In dieser Periode, die mit der Zeit Karls des Großen beginnt, haben wir freilich auch eine in mündlicher Überlieferung fortlebende Dichtung; aber sie verschwindet für uns neben der gelehrten schriftlichen Literatur der Geistlichen. Ja, in der Zeit der sächsischen Kaiser bildet sich eine, freilich von deutschem Geist erfüllte, Dichtung in lateinischer Sprache heraus, und die deutsche Form tritt gänzlich zurück; um die Mitte des 11. Jahrhunderts ist das deutsche geistige Streben auf den Tiefpunkt gesunken. Wir nehmen hier um 1050 den Schluß der althochdeutschen Periode an; denn bald darauf setzt eine neue literarische Bewegung ein: eine reichhaltige Poesie der biblischen Geschichten, Legenden und allegorischen Auslegungen in deutscher Sprache macht sich geltend, um das Laientum für die kirchliche Weltanschauung zu gewinnen, und mehr und mehr auch werden romanische Stoffe und Formen in Deutschland eingeführt. Um diese Zeit, mit der wir den Beginn des Mittelhochdeutschen anzusetzen pflegen, ist auch eine bedeutsame sprachliche Veränderung vollendet, indem die meisten schweren Vokale der Nebensilben als zu *e* geschwächt erscheinen; das läßt uns die Sprache von derjenigen früherer Jahrhunderte als sehr stark abweichend empfinden.

Ludwig Uhland, *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*. Nach seinem Tode hgg. von W. L. Holland, Ad. von Keller, Fr. Pfeiffer.

Bd. 1—8. Stuttgart 1865—72. Bd. 1 u. 2: *Geschichte der altdeutschen Poesie*. — Wilh. Wackernagel, *Geschichte der deutschen Literatur*. 2. Aufl. 2 Bde. Besorgt von Ernst Martin. Basel 1879—94. — Georg Gottfried Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*. 5. Aufl. Bd. 1—5, hgg. von K. Bartsch, Leipzig 1871—4. (1. Aufl. *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*. Göttingen 1835). — August Koberstein, *Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur*. Leipzig 1827. 5. Aufl. 5 Bde. 1872—4 (1. Bd. 6. Aufl. 1884), besorgt von K. Bartsch. — Karl Goedeke, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen*. 2. Aufl. Leipzig 1884. — Derselbe, *Die deutsche Dichtung im Mittelalter*. 2. Aufl. (mit Anhang „Niederdeutsche Dichtung“ von Oesterley). Dresden 1871. — Wilhelm Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*. Berlin 1880ff. 13. Aufl. 1914. — Johann Kelle, *Geschichte der deutschen Literatur von der ältesten Zeit bis zum 13. Jahrhundert*. 2 Bde. Berlin 1892—6. — Paul Piper, *Die älteste deutsche Literatur bis um das Jahr 1000*. Kürschner's deutsche National-literatur. Stuttgart 1885 (Nachträge dazu 1898). — Rudolf Kögel, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgange des Mittelalters*. Bd. 1, Teil 1 u. 2 mit Ergänzungsheft. Straßburg 1894—7. — Rudolf Kögel, *Althoch- und altniederdeutsche Literatur im Grundriß der german. Philologie* (1889) Bd. II Abt. I S. 159—244. 2. Aufl. von Rud. Kögel und Wilhelm Bruckner (1901) Bd. II S. 20—160. — Jakob Baechtold, *Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz*. Frauenfeld 1887—92. — Friedrich Vogt, *Geschichte der deutschen Literatur* (Vogt und Koch, I. Bd.) 4. Aufl. Leipzig u. Wien 1919. — Gustav Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters* I. Teil. Die ahd. Literatur, Handbuch des deutschen Unterrichts VI, 1. München 1918. — F. H. v. d. Hagen und J. G. Büsching, *Literarischer Grundriß zur Geschichte der deutschen Poesie von der ältesten Zeit bis in das 16. Jahrhundert*. Berlin 1812. Heute kommen für die Kenntnis der Handschriften die gedruckten Handschriftenkataloge großer Bibliotheken (München, Wien, Heidelberg usw.) sowie die von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften eingerichtete Verzeichnung der deutschen Handschriften in Betracht. — Diutisca, *Denkmäler deutscher Sprache und Literatur aus alten Handschriften* von E. G. Graff. Bd. 1—3. Stuttgart u. Tübingen 1826—9. — *Fundgruben für Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, hgg. von Dr. H. Hoffmann. 2 Bde. Breslau 1830—7. — *Denkmäler des Mittelalters* (St. Gallens altdeutsche Sprachschätze) gesammelt und hgg. von H. Hattemer. 3 Bde. St. Gallen 1844—9. — *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert*. Hgg. von K. Müllenhoff und W. Scherer. 1. Ausg. Berlin 1864, 2. Ausg. 1873, 3. Ausg. von E. Steinmeyer. 2 Bde. 1892. — *Die kleineren ahd. Denkmäler*, hgg. von Elias von Steinmeyer. Berlin 1916. — *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts*, hgg. von Friedrich Wilhelm, Münchener Texte. H. 8. Abt. A (Texte) München 1914, B (Kommentar, 1. Hälfte), München 1916. — *Kleinere altniederdeutsche Denkmäler*, hgg. von M. Heyne. 2. Aufl. Paderborn 1877. — *Altniederdeutsche Sprachdenkmäler*, hgg. von Gallée, nebst Faksimilesammlung. Leiden 1894—5. — *Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler* mit Anmerkungen und Glossar, hgg. von E. Wadstein, Norden u. Leipzig 1899. — W. Wackernagel, *Altdeutsches Lesebuch*. I. Teil. Basel 1873. — O. Schade, *Altdeutsches Lesebuch*. Halle 1862. — K. Müllenhoff, *Altdeutsche Sprachproben*. 3. Aufl. Berlin 1878. — W. Braune, *Althochdeutsches*

Lesebuch. 7. Aufl. Halle 1911. — Hans Naumann, *Althochdeutsches Prosa-
lesebuch*. Straßburg 1917. — Jos. Mansion, *Althochdeutsches Lesebuch für
Anfänger*. Heidelberg 1912. — *Die althochdeutschen Glossen*, gesammelt und
bearbeitet von E. Steinmeyer und E. Sievers. 4 Bde. Berlin 1879—98.
G. Kónnecke, *Bilderatlas zur Geschichte der deutschen Nationalliteratur*. 2. Aufl.
Marburg 1894. — Magda Enneccerus, *Die ältesten deutschen Sprachdenk-
mäler in Lichtdrucken*, hgg. Frankfurt a. M. 1897. — Erich Petzet und
Otto Glauning, *Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus
Hss. der Kgl. Hof- u. Staatsbibl. in München*. I. Ahd. Schriftdenkmäler d.
IX. bis XI. Jahrhunderts. München 1910.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Literatur der altgermanischen Zeit und ihre deutschen Ausläufer.

Inhalt und Form der altgermanischen Dichtung.

§ 2.

Älteste geschichtliche Zeugnisse.

Die altertümlichsten Denkmäler deutscher Dichtung sind nicht gleichzeitig Denkmäler aus der Anfangszeit der deutschen Literatur. Sie sind nicht erst Schöpfungen eines beginnenden Zeitalters, sie ragen vielmehr als Reste und Trümmer einer vergehenden Kultur- und Literaturperiode, der altgermanischen, hinein in die Anfänge einer neuen, der christlichen Zeit.

Wie die altgermanische Dichtung auf deutschem Boden ausgesehen hat, davon vermöchten jene Überbleibsel kein genügendes Bild zu geben. Eine Art von Ersatz dafür gewähren aber die Literaturen anderer germanischer Stämme, deren Überlieferungen ein günstigeres Geschick beschieden gewesen ist: der Angelsachsen und vor allem der Nordgermanen, die — besonders auf dem entlegenen Island — das germanische Heidentum und gar vieles von den Grundlagen altgermanischen Lebens bis zum Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrtausends bewahrt haben. Für Deutschland selbst aber treten hinzu eine Reihe von mittelbaren Zeugnissen in lateinischen und griechischen Werken, die unter ständigem Hinblick auf die außerdeutschen Denkmäler des altgermanischen Zeitalters es ermöglichen, eine Übersicht über die Gattungen und den hauptsächlichen Inhalt auch der heimischen vorliterarischen Dichtung zu gewinnen.

Die frühesten Nachrichten über Gesang und Dichtung wie über so vieles andere aus dem Leben der deutschen Germanen bieten die Werke des Tacitus. Als im Jahre 15 n. Chr. die von Caecina

geführten Truppen des Germanicus auf dem Rückzuge vom Teutoburger Walde nach dem Rhein nächtens lagern, da hören sie — so berichtet der Historiker in seinen Annalen I cap. 65 —, wie ihre germanischen Gegner zum festlichen Mahle ihre Stimmen *laeto cantu aut truci sonore* erheben, so daß weithin durch die nächtliche Landschaft ihnen das Echo antwortet. Und ganz ebenso verbringen (nach des Tacitus Historien 5, 15) die Germanen des Claudius Civilis mit Gesang und Geschrei (*cantu et clamore*) die Nacht nach einem siegreichen Gefechte. Was der Inhalt dieser wilden, dröhnenden, in großem Chore angestimmten Festgesänge gewesen ist, wird nicht überliefert. Dagegen erzählt Tacitus in anderem Zusammenhange, daß die Germanen, wenn sie in den Kampf zogen, als den ersten aller Helden den Hercules in Gesängen gefeiert hätten. „*Fuisse apud eos et Herculem memorant primumque omnium virorum fortium ituri in praelia canunt*“ (Germ. cap. 3). Da nun Tacitus mit Hercules an anderen Orten den Namen eines germanischen Gottes wiedergibt (Germ. cap. 9; Annal. II, 12), und da auch eine Anzahl von Weiheinschriften die Verehrung einer solchen Gottheit für die Rheingegenden bezeugen, dürfen wir sie auch für diese Stelle wohl voraussetzen. Nun sind uns aus späterer Zeit tatsächlich zwei germanische Kampfgesänge überliefert, in denen Götter mit Namen angerufen werden. In der Schlacht bei Hastings stimmen die Normannen den Ruf an: „*Tur ail*“, „Tor helfe!“ bedeuten die Worte, und sie müssen sich seit der Zeit des nordischen Heidentums im Gebrauch erhalten haben. Dasselbe gilt von einem Schlachtruf, der noch später bei einem im nördlichen England stattfindenden Kampfe ertönte: er lautete „Tir hilf uns, hilf Tir, hilf Óðin!“ und weist auf die Sprache der dänischen Eroberer in der Wikingerzeit zurück (Maal og Minne 1915, 143; Aarbøger 1875, 109). Als einen solchen im Chor erhobenen Anruf an eine Gottheit wird man sich wohl auch die „Herculeslieder“ des Tacitus vorzustellen haben. Denn wenngleich der Wortlaut der Stelle vermuten läßt, daß der Römer unter ihnen erzählende Gedichte verstanden hat, die von den Taten des Gefeierten handelten, so darf man die Richtigkeit dieser seiner Auffassung doch bezweifeln, denn auch die Bezeichnung des Hercules als *primus omnium virorum fortium* beruht wohl weniger auf wirklich genauer Kenntnis der germanischen Gesänge als auf der Vorstellung von dem antiken Heroen Hercules und seinen Taten. Keinesfalls also darf aus der Nachricht des Tacitus geschlossen werden, daß etwa die Dichtungen von den

Krafttaten und Kämpfen des Thor, wie sie nur bei den Nordgermanen bezeugt sind, mit jenen Schlachtgesängen in Verbindung zu bringen seien.

An einigen weiteren Stellen, an denen von dem *cantus* kämpfender oder kampfbereiter Germanen ¹⁾ gesprochen wird (Hist. 2, 22, 4, 18; Annal. 4, 47) kann es zweifelhaft sein, ob es sich um einen Schlachtruf in Worten handelt oder vielmehr um den *barditus*. Diesen beschreibt Tacitus (Germ. cap. 3) genau: „*Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur; terrent enim trepidantve prout sonuit acies, nec tam vocis ille quam virtutis concentus videtur. Affectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur obiectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox percussu intumescat.*“ „Auch haben sie noch andere Gesänge, durch deren Ausführung (*relatus* ist wohl nicht = Schall) — *barditus* nennen sie das — sie sich zum Kampfe begeistern, und deren Gelingen ihnen als Vorbedeutung für den Ausfall der Schlacht gilt: ein Schrecken dem Feinde oder ihnen selbst, je nachdem es durch die Schlächtreihe hallt, und so ist es viel mehr eine Äußerung des Kampfesmutes denn bloß der Stimme. Vor allem kommt es auf die schauerliche Wildheit des Klanges und auf den dumpfdröhnenden Widerhall an, und das bringen sie zustande, indem sie die Schilde vor den Mund halten, damit der Ton in der Wölbung sich bricht und zu um so größerer Kraft und Tiefe anschwillt.“ Unter den vielen Erklärungen des zweifellos germanischen Wortes verdienen (im Gegensatz zu denen, die eine ganz allgemeine Bedeutung annehmen, wie z. „Kampfsturm“, Kluge, Urgermanisch, im Grundriß S. 201) diejenigen den Vorzug, die entweder an den Begriff des Schreiens, Lärmens (vgl. *barden* als verbale Weiterbildung von *baren*, *burren*) oder an den des Schildes (altnord. *barði* n. Sn. E. I, 572, 2 „Schild“, *barð* n. „Rand“) anknüpfen. Das „Singen in den Schild“ ist durch die Worte *undir randir ek gel* bezeugt; Hávamál 154 heißt es: „Ein elftes kann ich, soll ich zum Angriff die treuen Freunde führen; in den Schild sing ich's, so ziehn sie siegreich, heil aus dem Kampf, blei-

¹⁾ Hist. 2, 22 heißt es von den germanischen Kriegern des Vitellius: „*adversus temere subeuntes cohortes Germanorum cantu truci et more patrio nudis corporibus super humeros scuta quatientium*“; 4, 18: „*ut virorum cantu, feminarum ululatu sonuit acies, nequaquam par a legionibus cohortibusque redditur clamor*“; Annal. 4, 47 heißt es von den Sigambjern, daß sie im dreischrittigen Waffentanz herumsprangen: „*more gentis cum carminibus et tripudiis persultabant.*“

ben heil, wohin sie ziehn.“ Vielleicht kann man (Neckel, ZfdA. 51, 110) eine Stelle der nordischen Glymdrápa des Þórbjörn Hornklofi (um 900) damit verbinden, wo es heißt, vor der Schlacht bei der Insel Sólskel „grüßten die tatbereiten Fürsten einander wortlos — es verstummte der roten Schilde Stimme (*endisk rauðra randa rødd*) — zum Streite mit Dröhnschüssen“; zwar läßt diese Stelle nichts von *carmina* vermuten, wohl aber mag es sich um ein Rufen in die Schilde gehandelt haben. Sicher ist, daß der germanische barditus nach Sache und Namen, wohl durch germanische Söldner, im römischen Kriegswesen heimisch geworden ist. Ammianus Marcellinus (l. XXXI, 7, 1 und XXVI, 7, 17) erzählt uns, wie er im römischen Solde geübt wurde, und der Militärschriftsteller Vegetius (*epitoma rei militaris* ed. Lang² 1885, l. III cap. 18) gibt um 375 geradezu eine Anweisung, wie der *barritus* ausgeführt werden müsse — an allen diesen Stellen scheint es sich weniger um Gesänge, als um einen Schlachtenlärm und ein Kampfgeschrei zu handeln.

Führten die bisher besprochenen Zeugnisse noch nicht in die Literatur, so berichtet Tacitus an anderem Orte von wirklichen Dichtungen, und zwar von Liedern geschichtlichen Inhalts. „*Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum et filium Mannum originem gentis conditoresque; Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur*“ (Germ. cap. 2). In Liedern, die schon aus Großvaters Zeit stammen und bei ihnen alle Art von Geschichtsüberlieferung vertreten, feiern die Germanen den erdgeborenen Gott Tuisto und seinen Sohn Mannus als die Ahnherren ihres Stammes. Da Tuisto wohl „der Zwiefache“ oder „der Zwiespalter“ bedeutet, steht also im Eingang dieser germanischen Ethnogenie, wie in den Überlieferungen so manches anderen Volkes, ein geschlechtsloses oder vielmehr zwiegeschlechtiges „Ursprungswesen“. Der Grund für die Annahme eines solchen kann zweifellos nur darin gesehen werden, daß man Männer und Weiber oder den ersten Mann und das erste Weib von einem einheitlichen Wesen gezeugt und geboren sein lassen wollte; dieser Tuisto, der seinen Namen übrigens vielleicht gar nicht wegen seiner eigenen Zwiegeschlechtigkeit, sondern als Urheber der Zwiegeschlechtigkeit, d. h. als Erzeuger eines Mannes und eines Weibes, trägt, ist *terrā editus* oder wird (was dasselbe ist) nach eddischem Bericht als Buri von der Kuh Auðumla, dem Symbol der Fruchtbarkeit,

aus den Steinen gelect. Es handelt sich also bei Tacitus, wie in der nordischen Überlieferung (in Gylfaginning und Grímnismál), zunächst um eine Theogonie¹⁾. Der größte Fehler ist von den bisherigen Erklärern dadurch begangen worden, daß sie den Sohn des Tuisto, Mannus, als „Mensch“ gedeutet und diesen wiederum zum Vater von drei Göttern oder zum mindesten von drei Stammesheroen gemacht haben und dadurch zu dem unhaltbaren Ergebnisse gekommen sind, daß nach germanischer Auffassung die Völker von Göttern, diese aber wieder von Menschen gezeugt seien¹⁾. Zu dieser unmöglichen Erklärung von Mannus als „Mensch“ hat die bestehende Verbindung mit dem wurzelverwandten altindischen *mānuṣ* und dem gotischen *manna* „Mensch“ verleitet (übrigens erscheint Matth. 7, 26 got. *manna* im scharfen Gegensatz zum Weibe). Zweifellos aber hat *mann* zu Tacitus' Zeit den Westgermanen „vir“ bedeutet, denn in allen westgermanischen Sprachen kann dieses Wort im engeren Sinne den Mann im Gegensatz zum Weibe bezeichnen. Mit Mannus ist wohl der von Tuisto gezeugte göttliche Mann gemeint; Tacitus nennt, nach der Weise der Genealogien, die Gattin überhaupt nicht; doch konnte ihr Dasein, wenn Mannus den Mann κατ' ἐξοχήν meint, in diesem Namen stillschweigend einbegriffen sein. Die Gylfaginning ist hier ergiebiger: sie läßt von Buri (d. h. Gebärer), den wir dem Tuisto des Tacitus gleichstellen, den Burr oder Borr (d. h. der Geborene, der Sohn) und seine Gattin Bestla (aus *banstilô, wohl „Ehefrau“ bedeutend) geboren sein, und von diesem Ehepaare stammt die göttliche Dreieit Óðinn Vili Vé, wie von dem Mannus die drei Eponymi Inguo Istuo Erminaz (vgl. Siebs, ZfdPhil. 29, 396 ff.). Diese drei Mannussöhne hat Müllenhoff (Schmidts Zeitschr. f. Gesch. VIII, 209 ff.) für drei germanische Hauptgottheiten erklärt, nach denen die Volksverbände der Ingaevonen, Istaevonen und Erminonen sich benannt hätten. Gegen diese Ansicht spricht, daß ja an und für sich die Ableitung der drei Götternamen aus den Namen der Völkerstämme das Wahrscheinlichere ist (man denke an Aiolos, Doros, Achaïos, Ion u. a.). Auch ist ein Gott

¹⁾ Noch aus dem im Jahre 718 geschriebenen Briefe des Daniel von Winchester (*cum vero initium habere deos utpote alios ab aliis generatos coacti didicerint*) lernen wir, daß die Götter nicht am Anfange der Schöpfung gestanden haben können, sondern wahrscheinlich aus der Materie gezeugt sind — wie Tuisto-Buri; und daß die Götter nicht von Menschen geboren sind, also Mannus nicht „Mensch“ bedeuten kann, lehren die Worte „*ut saltem modo hominum natos deos ac deas homines potius, non deos fuisse probes*“ (ZfdPhil. 27, 397).

Irmin nicht erwiesen, er scheint nur von dem Historiker Widukind von Corvey († 1004) aus dem Namen der von den Sachsen und anderen Stämmen verehrten Irminsül, der welttragenden Säule, erschlossen zu sein (AnzfdA. 36, 97), und auch auf seine Mitteilung, daß man einen Menschen „ad laudem vel ad vituperationem“ einen Hirmin nenne, ist nicht allzuviel zu geben; der Name der Irminonen aber ist bei seiner Bedeutung „die Großen“ wohl ebenso ein ursprünglicher Völkernamen, wie die Bezeichnung Istaevonen („die Echten“ zu slaw. *istovŭ* „wahr, echt“?). Etwas anders steht es um den Namen der Ingaevonen. Man kann auch ihn als ursprünglichen Völkernamen auffassen und in Anlehnung an griech. *ἔγχος* etwa als „Speermänner“ deuten. Aber der Ahn dieser dritten Völkergruppe scheint in dem Helden Ing fortzuleben, den das angelsächsische Runenlied V. 67 (vgl. unten S. 27) nennt, und zu ihm steht in einer nicht leicht zu beurteilenden Beziehung der nordische Gott Yngvifreyr als Stammvater des skandinavischen Fürstenhauses der Ynglingar. So wäre allenfalls denkbar, daß die von Tacitus mitgeteilte Theogonie und Ethnogonie sich ursprünglich nur auf die Ingaevonen und ihren Eponymus Ing bezogen hätte, daß dann aber (wie ja auch im Nordischen die Dreiheit der Götter erst durch spätere Hinzufügung von Vili und Vé zustande gekommen ist) die Istaevonen und Erminonen später hinzugesetzt und aus diesen Namen zwei weitere Eponymi abgeleitet wären. Die alten Lieder nun, von denen Tacitus spricht, scheinen — nach diesem ihrem Inhalte zu schließen — nicht eigentlich religiöse Dichtungen gewesen zu sein, sondern sie behandelten vielmehr die Urgeschichte der deutschen Stämme, die nur zu ihrem Ausgangspunkt ein mythisches Motiv nimmt, aber — wie auch der römische Berichtserstatter meint — historische Überlieferung sein will.

Solche „geschichtliche“ Dichtung trug nun auch die Erinnerung an tatsächliche Ereignisse von Geschlecht zu Geschlecht weiter. In den Annalen (II, 88) weiß Tacitus zu berichten, daß Arminius „noch jetzt“, d. h. etwa hundert Jahre nach seinem Tode, von den Barbarenvölkern besungen werde. Freilich hat Reitzenstein (Hermes 48, 268 ff., 617 ff.; R. M. Meyer ebenda 471 ff.; Jiriczek, Germ.-roman. Monatschr. VI, 113 ff.) den Satz *caniturque adhuc barbaras apud gentes* für die wörtliche Nachbildung einer Stelle in Xenophons *Κυρουπαιδεία* erklärt und ihm damit jeden Quellenwert absprechen wollen. Aber *canere* hat in der Sprache des Tacitus nicht die hier angenommene Bedeutung des bloßen *celebrare*, sondern es heißt „singen, Dichtungen vortragen, in Gedichten feiern“,

und so wird man nach wie vor die germanischen Arminiuslieder als das älteste bekannte Beispiel geschichtlicher Heldendichtung ansehen dürfen.

Wie in alter Zeit solche Geschichtslieder vorgetragen wurden, das darf vielleicht aus einem schon in eine jüngere Zeit gehörenden Zeugnisse erschlossen werden: bei Gelegenheit eines Gefechtes zwischen Römern und den vor dem Hunneneinfall weichenden Westgoten erzählt Ammian. Marc. (um 330—390) l. XXXI, 7, 11 *barbari maiorum laudes clamoribus stridebant inconditis*; also auch erzählende Lieder scheinen von den Kriegern im Chor angestimmt worden zu sein (vgl. K. Müllenhoff, *Commentationis de antiquissima Germanorum poesi chorica particula*, Kiel 1847). Nichts Bestimmtes dagegen ergibt sich über Vortragsart oder Inhalt aus einem Zeugnisse für Gesänge der rechtsrheinischen Germanen, das Kaiser Julian (361—363) in seinem *Misopogon* gegeben hat: er bezeichnet die von ihm selbst gehörten Lieder als ἄγρια μέλη, an denen die Barbaren sich freuen, trotzdem die Sprache dieser Gesänge dem Geschrei rauh krächzender Vögel gleicht (Ἰουλιανὸς αὐτοκράτορος Ἀντιοχείδος ἢ Μισοπώγων Juliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, ed. Fr. C. Hertlein, Lpz. 1875 ff., S. 434).

§ 3.

Schlüsse aus der Heldensage.

Ein vollständigeres Bild als von der Dichtung der ältesten geschichtlichen Zeit läßt sich, aus mancherlei Zeugnissen, gewinnen von der deutschen Literatur in den Zeiten der Völkerwanderung und der folgenden Jahrhunderte bis zum Einsetzen der althochdeutschen Denkmäler selbst.

In welchem Umfange es bei den deutschen Stämmen und auf westgermanischem Boden überhaupt eine religiöse Dichtung heidnischen Inhalts gegeben hat, davon läßt sich freilich kaum etwas sagen. Nur für die heidnischen Langobarden ist aus der Zeit nach ihrem Einrücken in Italien einmal ein kultischer Gesang bezeugt: Langobarden opfern, wie Papst Gregor der Große in seinen Dialogen (l. III, 28. SS. rer. Lang. S. 534) erzählt, das Haupt einer Ziege: es im Kreise umschreitend, weihen sie es mit den Worten eines Liedes dem Teufel. Auch aus dem Gebiete andrer Stämme werden in Konzilbestimmungen und Predigten nicht selten *carmina diabolica* erwähnt, in denen man religiöse Dichtungen in germanischer Sprache hat sehen wollen. Aber es ist dabei zu beachten, daß derartige geistliche Zeugnisse nachgewiesenermaßen

vielfach ihren Wortlaut mechanisch aus älteren Quellen übernehmen und daher nicht ohne weiteres als glaubwürdige Schilderungen gleichzeitiger und einheimischer Zustände gelten können (vgl. Kelle 1, 47 ff.; Kögel, Literaturgeschichte 1, 1, 25 ff.).

Ob es eine erzählende Götterdichtung, die man den nordischen Edda- und Skaldenliedern an die Seite setzen kann, bei den Westgermanen überhaupt gegeben hat, läßt sich nicht sagen. Die drei Götter, die für die nordische Poesie im Vordergrund stehen, Óðinn, Þórr und Loki, sind allerdings auch Gottheiten der Westgermanen; zur Dreiheit vereinigt finden sich ihre Namen etwa in der süddeutschen Runeninschrift der Spange von Nordendorf aus dem 6. Jahrhundert (Rud. Henning, Die deutschen Runendenkmäler, Straßburg 1889; v. Grienberger, ZfdPhil. 45, 133 ff.; v. d. Leyen, ZdvfVkd 25, 136 ff.; v. Unwerth ebda 26, 81 ff.; S. Feist, ZfdPhil. 45, 117 ff.). Und im zweiten Merseburger Zauberspruch (s. unten § 10) stellen sich eine ganze Anzahl von Gottheiten wie in der nordischen Dichtung — hier wie dort begegnen uns Wodan, seine Gemahlin Fria und deren Schwestern Volla und Sunna — als Familie oder Hofstaat um den mächtigsten Gott. Aber ob den gleichen Voraussetzungen auf westgermanischem Boden auch eine ähnliche religiöse Literatur entsprach, das ist nicht zu entscheiden. Nicht eigentlich erzählende Götterdichtung, sondern Stammesgeschichte ist eine langobardische Überlieferung, die in der *Origo gentis Langobardorum* und von dem langobardischen Geschichtsschreiber Paulus Diaconus wiedergegeben wird (Mon. Germ. SS. rer. Lang. S. 2 ff.; P. D. I cap. 7, 8 ebda. Ferner in *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii* lib. III cap. 65, M. G. SS. rer. Merovingicarum II). Nach ihr haben die Langobarden einst den Sieg über ihre Feinde, die Vandalen, und gleichzeitig ihren Stammesnamen vom Gott Wodan erhalten, den sie mit Hilfe seiner Gemahlin Freia überlistet haben.

Dem historischen Liede hat die bewegte Zeit der Völkerwanderungskämpfe eine reiche Blüteperiode gebracht. Jetzt zum ersten Male tauchen in den Quellenzeugnissen Berufssänger auf, deren Aufgabe es ist, am Fürstenhofe die Taten ihres Herrn zu besingen. Die Hofhaltung Attilas war nach dem Muster gestaltet, das dem Steppenvolk der Hunnen ihre höher kultivierten germanischen Vasallen und Bundesgenossen boten. Und so kann es gleichzeitig als ein Zeugnis für germanische Zustände gelten, wenn Priscus, der i. J. 448 als byzantinischer Gesandter an den Hof des Hunnenkönigs kam, in seiner Schilderung dieser Gesandtschaftsreise

erzählt, wie beim Mahle zwei barbarische Sänger Preislieder auf des Königs Siege und seine kriegerischen Tugenden vortragen (Corpus scr. hist. Byzant. ed. Niebuhr, Bonn 1829, Bd. 7). Daß solche Gesänge zum Preise der noch lebenden Helden auch anderwärts bei den germanischen Stämmen im Schwange waren, zeigt eine Stelle im ags. Beowulf (v. 867 ff.): auf dem Rückweg vom Grendelsee stimmt hier der Sänger ein Lied an, in dem der eben vorangegangene nächtliche Kampf des Gautenhelden gefeiert wird. Und bei den Nordgermanen, die mit den gotischen Völkern, den Verbündeten Attilas, durch enge Verwandtschafts- und Kulturbeziehungen verknüpft waren, hat noch in später Zeit der Stand des Hofskalden, der in seiner *drápa* die Taten seines Fürsten zu besingen hatte, eine reiche und eigenartige Entwicklung erfahren.

Was zunächst Gelegenheitsdichtung in derartigem Sinne war, hat dann in der dichterischen Überlieferung fortgelebt: wandernde Sänger trugen die Lieder von Stamm zu Stamm, und ihre Stoffe haben vielfach Jahrhunderte überdauert. So sind es Helden der Völkerwanderung, von deren Taten noch bis ins späte Mittelalter hinein die volkstümliche Dichtung Deutschlands erzählt: die deutsche Heldensage wurzelt in den Ereignissen jener großen Zeit.

Der Attila, den im 10. Jahrhundert Eckeharts Waltharius (vgl. cap. 22) und später als Etzel die mhd. Volksepik feiert, der große und milde Völkerbeherrscher, an dessen glänzendem Hof edle Geiseln unterworfenen Stämme und kühne Recken aus allen germanischen Landen leben, ist dieselbe Gestalt, die schon in den Liedern seiner eignen germanischen Hofsänger gefeiert worden ist: in den Überlieferungen ihm befreundeter Stämme, vielleicht vor allem der Ostgoten, hat er in dieser Auffassung fortgelebt und ist von da aus in die Heldensage der oberdeutschen Stämme gedrungen.

Mit andern Augen sahen ihn die Völker an, die ihm als Feinde gegenüber gestanden haben. Irgendwo bei ihnen entstand ein Gedicht, das wohl die furchtbar blutige Niederlage seines zahllosen Heeres auf den katalaunischen Gefilden besang: der ags. Widsið spielt an auf einen Kampf, in dem ein gotisches Heer seine Heimat gegen Attilas Mannen verteidigt hat (v. 119 ff.), und mit mancherlei Umgestaltungen hat die Dichtung bis in späte Zeit fortgelebt auf nordischem Boden, wo Bruchstücke und Inhaltsangaben eines Hunnenschlachtliedes sich in der isländischen Hervararsaga und bei dem dänischen Historiker Saxo Grammaticus erhalten haben (vgl. A.

Heusler unter „Hunnenschlacht“ im Reallexikon der germanischen Altertumskunde).

Als Feind ward Attila auch eingeführt in die Sage vom Untergang der Burgunden. Im Jahre 437/438 war Gundahar, der König der am Rheinufer ansässigen Burgunden, von hunnischen Söldnern in römischem Dienst geschlagen worden und fast mit seinem ganzen Heere umgekommen. Die dichterische Überlieferung, die hier in reinsten Gestalt auf nordischem Boden in der Edda vorliegt, erzählt das Ereignis in der Form, daß der Hunnenkönig Attila, begierig nach den Schätzen der Burgunden, den heldenhaften König Gunther und seine Brüder verräterisch habe morden lassen. Einen Abschluß für diese Geschichte von dem habgierigen und grausamen Tyrannen Attila gewann man aus einer Überlieferung von dem Tode des historischen Hunnenkönigs: der gotische Geschichtschreiber Jordanes erzählt, man habe ihn am Morgen nach seiner Hochzeit mit einer vornehmen Jungfrau Ildico tot in seinem Schlafgemache aufgefunden (*De origine actibusque Getarum* cap. 49). Die dichterische Überlieferung, in ursprünglicher Form wiederum nur im Norden bewahrt, machte aus dieser Germanin eine Schwester der Burgundenkönige, die an ihrem Gemahl Rache nimmt für die Ermordung der Brüder. Die süddeutsche Heldensage aber führte in eine ursprünglich gleichartige dichterische Fabel ihre freundliche, milde Etzelgestalt ein und mußte daher auch die Erzählung vom Untergang der Burgunden anders begründen.

Eine reiche Heldendichtung hat, nach dem Zeugnisse seiner Geschichtschreiber Cassiodor und Jordanes, der Stamm der Ostgoten besessen (*Jord. cap. 4, 5, 14; Cass., Variarum* II, 1). Namen, die seiner sagenhaften Königsreihe angehören, kehren im Heldenverzeichnis des angelsächsischen *Widsið*liedes wieder: so Eastgota und sein Sohn Unwen (*S. 113 ff.*). Vor allem aber sind von hier zwei Sagenkreise in die Überlieferung anderer Völker übernommen worden. Die Geschichte des Königs Ermanarich, der nach dem Berichte des Ammianus Marcellinus (31, 3, 1) bei dem Einbruch der Hunnen in sein südrussisches Reich sich mit eigener Hand den Tod gegeben hat (i. J. 376), wird schon von Jordanes mit dichterischer Ausschmückung erzählt (*cap. 23, 24*): er hat Sunilda, die Fürstin eines von ihm abgefallenen Stammes, von Rossen zerreißen lassen und dafür von der rächenden Hand ihrer Brüder Ammius und Sarus, eine unheilbare Wunde empfangen. Die weiter ausgestaltende Sage, wie sie sich auf nordischem Boden erhalten hat, läßt den König sich mit Svanhild vermählen und ihn dann zur Strafe

für vermeintlichen Ehebruch an ihr und seinem eignen Sohne grausame Todesstrafe vollziehen. Aus dieser Fabel heraus ist die Gestalt des Wüterich Ermanarich erwachsen, den ags. Zeugnisse als grimmigen Treubrecher mit wölfischem Sinn kennen, und den die deutsche, an der Hand späterer Zeugnisse noch zu besprechende Sage als den Vernichter seines eignen Geschlechts schildert.

In Verbindung mit ihm nennt die ags. Dichtung (Widsið 123 ff.; Beowulf 1197 ff.) neben einigen anderen, ebenfalls später in deutschen Quellen wiederkehrenden Namen, den Helden Wudga. Auch er ist ein historischer Gote, Vidigoja, von dem Jordanes mit Berufung auf Priscus erzählt (Jord. cap. 5, 34), er habe einst, nicht weit von Attilas Hof, als tapferster der Goten, durch Hinterlist der Sarmaten sein Ende gefunden. Die deutsche Dichtung knüpft seine Gestalt, wie dies zuerst der aus deutscher Quelle schöpfende ags. Waldere (vgl. § 23) bezeugt, an den zweiten großen Gotenkönig der Heldensage, Dietrich von Bern.

Daß sagenhafte Überlieferungen sich schon früh an die Gestalt Theoderichs des Großen geheftet haben, das zeigen einige dichterisch ausgestaltete Erzählungen aus den verlorenen Gesta Theodorici, die in die sogenannte Chronik Fredegars übergegangen sind (Jiriczek S. 135 ff.). Verhältnismäßig weit über das germanische Gebiet scheint eine Überlieferung verbreitet gewesen zu sein, in der sein Reich und Volk mit einem Namen genannt war, der in der Bezeichnung Mergoti in einer lateinischen Vorrede zu des Boethius De consolatione philosophiae (unten § 66) in den Gothi Meranare, eine Glosse des 12. Jahrhunderts, und in dem Mêrân der mhd. Volksepik fortlebt: als Fürsten der Märingar bezeichnet ihn um 900 die Schrift des schwedischen Runensteines von Rök, und nach dem ags. Déor war er Herr der Mæringaburg (Jiriczek S. 125 ff.). Was für dichterische Überlieferungen sich an den Namen Theoderichs, des Fürsten der Mergoten, knüpften, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen: vielleicht liegt hier eine verborgene Wurzel der späteren deutschen Wolfdietrichdichtung, deren Held in enger Beziehung zum sagenhaften Mêrân steht, und eben diese Theoderichgestalt ist zu sehen in dem þeodric, den der Widsið v. 115 zusammen mit Seafola, offenbar dem Sabene der Wolfdietrichsage, unter den gotischen Helden aufzählt.

Diejenige Form der Theoderichsage jedenfalls, die in der deutschen Dichtung stets mit dem Namen Dietrichs von Bern verknüpft ist, hat sich nicht früh und nicht weit in der germanischen Welt verbreitet. Diese Dichtung, nach der die historischen Kämpfe

Theoderichs gegen Odoakar ausgestaltet sind zur Geschichte von der rechtswidrigen Vertreibung des Gotenkönigs aus seinem italienischen Stammlande, von seinem Leben in der Verbannung am Hofe Etzels und seiner Rückkehr mit hunnischer Hilfe, hat sich, wohl anschließend an eine schon auf gotischem Boden begonnene poetische Entwicklung, ausgebildet in Oberdeutschland, wo auch die für sie charakteristische Etzelgestalt lebendig war, und wo noch in mhd. Zeit die eigentliche Heimat der Dietrichsdichtung ist.

Auch die Nachfolger der Goten in Italien, die *Langobarden*, haben eine reiche historische und sagenhafte Überlieferung bis in späte Zeit bewahrt: manches von dem, was ihr Geschichtschreiber Paulus Diaconus aus fernerer oder näherer Vorzeit berichtet, erweckt den Eindruck, als sei es in die Form des germanischen Heldenliedes gekleidet gewesen (Kögel I, 115 ff.). Vom König Alboin, dessen Geschichte er ganz offenbar unter Benutzung heldensagenartiger Quellen erzählt, sagt Paulus ausdrücklich: seine Milde und seine Kriegstaten wurden auch bei Baiern, Sachsen und anderen Stämmen germanischer Zunge in Liedern gefeiert (Paulus Diac., hist. Langob. lib. 1, cap. 27). Die Richtigkeit dieser Angabe bestätigt der ags. Widsið, dem sogar nicht bloß Alboin, sein Vater und seine Schwester, sondern auch noch andere Glieder der langobardischen Königsreihe bekannt sind (Widsið 70 ff., 5 ff., 97 ff., 32, 117). Was diese langobardische Heldendichtung in der deutschen, besonders der oberdeutschen Sage an Spuren hinterlassen hat, ist noch nicht hinreichend erforscht.

Aus der Geschichte eines der innerdeutschen Stämme, der *Thüringer*, hat ein Ereignis in der Heldensage fortgelebt: der Untergang des Königs Irminfrid, der i. J. 531 von seinem Besieger, dem Frankenkönig Theoderich, nach Zülpich geladen, dort ums Leben gekommen ist (Gregor v. Tours lib. III, cap. 8; SS. rer. Mer. I, 116). Ein Heldenlied, dessen Inhalt wohl nur mittelbar von dem Geschichtschreiber Widukind von Corvey (lib. I, cap. 13, ed. Waitz-Kehr, Hann. 1904) benutzt wurde, erzählte die Geschichte in folgender Form: König Theoderich gewinnt Irminfrids Gefolgsmann Iring durch reiche Geschenke, daß dieser seinen Herrn, wie er vor dem fränkischen Sieger kniet, mit dem Schwerte durchbohrt. Kaum aber hat Iring die treulose Tat vollbracht, da erwacht in ihm das Bewußtsein der Mannenpflicht, Blutrache zu üben für den gefallenen Fürsten: er erschlägt den Frankenkönig, legt die Leiche Irminfrids über die des gefällten Gegners und bahnt sich mit dem Schwert einen Weg ins Freie. Eine andere,

jedenfalls auf oberdeutschem Boden fortgebildete Überlieferung läßt den Thüringerkönig nicht fallen, sondern nach seiner Niederlage an den Hof des milden Königs Attila wandern („Von der Herkunft der Schwaben“, 11./12. Jahrhundert, hrsg. von Müllenhoff, ZfdA. 17, 57 ff.), und so nennt ja dann auch das Nibelungenlied die Recken Irnvit und Iring unter den Helden Etzels.

Endlich hat auch im Frankenreich der Merovinger das Heldenlied geblüht (Kögel I, 1, 122 ff.). Die Geschichte Chlodovechs, der, mit Verrat und Mord unbedenklich seine Mitbewerber aus dem Wege räumend, zur beherrschenden Stellung in der nördlichen germanischen Welt emporgestiegen ist, erzählt Gregor von Tours unter Verwendung von Elementen, die sonst der altgermanischen Dichtung eigen sind (Neckel, Festschr. zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, hrsg. v. Siebs, 1911, S. 135 ff.). Und zwar weniger an die eigentliche Heldensage, als vielmehr an spätere deutsche Volksdichtung, nämlich an das Spielmannslied, anklingend, berichten er und andere Historiker die abenteuerliche Geschichte von Chlodovechs Werbung um die burgundische Prinzessin Chrotechildis (Gregor. Tur. II, 28; Fredegar, Hist. Franc. III, 17 ff.; Liber hist. Franc. C. 11 ff.). Der Name des großen Königs in seiner späteren deutschen Form Ludwig und vielleicht auch Motive aus seiner dichterisch gestalteten Werbungsgeschichte kehren noch in mhd. Zeit wieder in der Gudrun und der verlorenen, aber vom Biterolf (v. 6451 ff.) und der nordischen Þiðrekssaga benutzten Herbortdichtung (Panzer, Hilde-Gudrun S. 422 ff.).

Eine Brautfahrtsage knüpft sich auch an den Namen von Chlodovechs Sohn Theoderich. Denn der Hugdietrich der mhd. Wolfdietrichen ist dieser Frankenkönig, den das Quedlinburger Annalenwerk (M. G. 5, 31) als Hugo Theodoricus, Widukind (I, 9) als Thiadricus, den Sohn des Huga, bezeichnet. Er, der Frankenherrscher Þéodric, von dem Widsið (v. 115) meldet, war aber auch der eigentlichen Heldensage bekannt: als feindlicher Gegenspieler trat er im Iringliede auf. Von seiner Werbung um die schöne Hildeburg aber erzählten noch spät zwei voneinander unabhängige dichterische Überlieferungen: nach der einen berichtet der Wolfdietrich A. 152, ein getreuer Gefolgsmann habe sie für ihn vom Hofe ihres königlichen Bruders entführt; den Wolfdietrich B dagegen läßt König Hugdietrich selber in weiblicher Verkleidung zu der im Turm verwahrten Königstochter gelangen (äv. I.).

Kaum mit Recht hat man dann weiter die Erlebnisse des Helden Wolfdietrich mit der Geschichte von Theoderichs Sohn Theoderbert in Verbindung gebracht. Mit besseren Gründen vertritt H. Schneider, eine Hypothese von Voretzsch weiterführend, die Ansicht, Wolfdietrich sei vielmehr der Chlodwigsohn Theoderich selbst, der in ähnlicher Gestalt auch im Floovant der altfranzösischen Epik fortzuleben scheint. Doch besteht daneben, wie erwähnt, die Möglichkeit, daß überhaupt der *g o t i s c h e* Theoderich hinter dem vielbesungenen Helden der mhd. Epik steckt (H. Schneider, *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich*, München 1913, 337 ff.; *ZfdPhil.* 46, 118).

Dem fränkischen Stamme fällt wohl auch der Hauptanteil zu bei der Ausbildung der *S i g f r i d s a g e*. In den Rheingegenden wurde sie verschmolzen mit der Sage der Burgundenkönige, und so gelangte sie nach dem skandinavischen Norden, wo ihr Stoff in den Liedern der Edda eine reiche Weiter- und Umbildung erfuhr. Schon für eine frühe Zeit sind aus den nordischen Quellen zum mindesten zwei selbständig nebeneinander stehende deutsche Sigfridslieder zu erschließen, deren Inhalt freilich in der weit jüngeren Überlieferung des deutschen Mittelalters zum Teil in ungetrübter Form erhalten ist (A. Heusler, *Die Lieder der Lücke im Codex regius*, Germ. Abhh. f. Herm. Paul 1902, 1 ff.; Léon Polak, *Untersuchungen über die Sigfridsagen*, Diss. Berlin 1910; Fr. Panzer, *Studien zur germanischen Sagengeschichte II*, Sigfrid, München 1912).

Von Sigfrids Vater Sigmund kennt die spätere deutsche Epik kaum mehr als den Namen. Für die Sagendichtung der älteren Zeit aber muß er, der Held aus dem Geschlechte der Welsungen, eine höchst lebendige Gestalt gewesen sein. Der Beowulf erwähnt einen Drachenkampf des Wælsing Sigemund und weiß von Abenteuerfahrten, die er zusammen mit seinem Neffen Fitela unternommen hat (v. 874 ff.). Ausführlicher erzählt von ihm und seinem in Blutschande gezeugten Sohn Sinfjǫtli die nordische *Vǫlsunga-saga*, die auf Eddaliedern und verwandten Überlieferungen beruht. Und man wird annehmen dürfen, daß die ags. und nordischen Zeugnisse in letzter Linie auf deutscher Sagendichtung beruhen: wenn in deutschen Urkunden des 9. und 10. Jahrhunderts Uuelisunc und Sintarfizzilo — in abgekürzter Form dem ags. Fitela entsprechend auch Fizzilo — als Personennamen begegnen, so darf aus der Verwendung dieser ganz ungewöhnlichen Namen wohl auf Bekanntschaft mit der Sage von den Welsungen, von Sigmund

und Sinterfizzilo, geschlossen werden (Müllenhoff, Zeugnisse und Exkurse zur deutschen Heldensage X. XIV; ZfdA. 12).

Die erhaltenen Quellen ermöglichen es sehr wohl, ein Bild zu gewinnen vom Charakter der germanischen Heldendichtung in der Völkerwanderungszeit. Obwohl die Sage an geschichtliche Namen und Ereignisse anknüpft, faßt sie ihre Helden nie als Vertreter von Volkstum oder politischer Idee. Rein persönlicher Art sind die Motive und Konflikte, auf denen sich die Handlung aufbaut: Haß und Liebe, Ehrgefühl, Habgier und Rache der handelnden Helden. Selbst das Lied von der Hunnenschlacht, das in seinen Schilderungen Einzelzüge von erstaunlicher geschichtlicher Treue bewahrt hat, macht zum eigentlichen Kern seiner Fabel nicht das gewaltige Völkerringen, sondern den Bruderzwist zweier gotischer Fürsten. Aus dem Widerstreit der Pflichten, die das Handeln des germanischen Menschen bestimmen und zugleich in feste Schranken zwingen: Blutsbrüderschaft, Gefolgschaftstreue, Blutrachepflicht ergeben sich tragische Verknüpfungen, die der Dichter des Heldenliedes mit Vorliebe aufsucht, um sie zu lösen in dramatisch wirkungsvollem Abschluß. Ein treues Abbild vom Leben und Denken der Menschen, von denen die Heldensage erzählt, gewähren in der nordischen Literatur die isländischen Familiensagas, die das häusliche und öffentliche Leben der Besiedler Islands in spätheidnischer und frühchristlicher Zeit schildern (Mogk.).

Neben ihren hauptsächlichen, rein menschlichen und historischen Stoffen kennt die Heldensage aber auch Fabeln, in denen das wunderbare, übersinnliche Element eine mehr oder weniger hervortretende Rolle spielt. Man hat jetzt mit Recht größtenteils darauf verzichtet, in einem Teil der Sagen alte Göttermythen zu sehen, wie dies vor allem bei Müllenhoff und seiner Schule im Schwange war. Keine Heldensage läßt sich einwandfrei auf einen Mythos zurückführen. Dagegen hat man mit Erfolg begonnen, das Wunderbare in der Sage und sogar ganze Fabeln in Zusammenhang zu bringen mit der uralten, an nationale Schranken nicht gebundenen Literaturgattung des Märchens. Der größere Teil des Beowulf, Sigfrieds Jugendgeschichte und Elemente der nordischen Heldensagen stehen in enger Beziehung zu solchen mit übersinnlichen Motiven arbeitenden Wandererzählungen.

A. Heusler, *Geschichtliches und Mythologisches in der germ. Heldensage*. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 37, 920ff. — Fr. Panzer a. a. O. — Derselbe, *Beowulf* (Stud. zur germ. Sagengesch. I), München 1910. *Hilde-Gudrun* Halle 1901. — Vgl. auch die allgemeineren Werke: B. Symons, *Heldensage*, Grdr. 3², wo die ältere wissenschaftliche Literatur verzeichnet

ist. Neuere Darstellungen: O. L. Jiriczek, *Deutsche Heldensagen I*, Straßburg 1898. F. von der Leyen, *Deutsches Sagenbuch 2. D. d. Heldensagen*, München 1912.

§ 4.

Zeugnisse für die verschiedenen Dichtgattungen.

Neu tauchen in den Zeugnissen seit der Zeit der Völkerwanderung eine Anzahl weiterer Dichtgattungen auf; freilich ist nicht gesagt, daß die vorausgegangene älteste Zeit nicht zu manchen von ihnen schon Seitenstücke aufzuweisen hätte, wenn wir genauere Kunde besäßen.

Germanische Hochzeitslieder bezeugt Apollinaris Sidonius (seit 472 Bischof in Clermont), wenn er sagt „*barbaricus resonabat hymen*“ und von den *Scythicae choreae* spricht, unter denen die Vermählungsfeier stattfindet (carm. 5, 218). Mittelhochdeutsche Dichterstellen und friesische Rechtsquellen lehren, daß man solche Gesänge anstimmte, während die Braut von dem Brautführer (ahd. *truhting*, altnnd. *druhting*) in das Haus des Bräutigams geleitet wurde. Aber auch bei anderen Gelegenheiten scheinen sie üblich gewesen zu sein: im Ruodlieb (vgl. § 28) singt man den *hymeneus*, als eine Verlobung abgeschlossen worden ist (Seiler S. 292). Der althochdeutsche Sprachschatz hat für das Hochzeitslied das Wort *brütisang*, der mittelhochdeutsche das Wort *brütliet* (ags. *brýdléod*). Bezeichnender noch ist der Ausdruck mhd. *brütleich* (ags. *brýdlác*): da *leich* sowohl „Gesang“ als auch „Tanz“ bedeutet (§ 6), so schließt *brütleich* ebenso wohl die Reigentänze wie die Gesänge in sich, von denen beiden das alte Zeugnis des Apollinaris Sidonius spricht; das gleiche gilt von dem Worte *leichôd* „hymeneos“ (Gl. 2, 636, 46). Welche Bedeutung diesen chorischen Hochzeitsgesängen zukam, das geht daraus hervor, daß eine andere Bezeichnung für sie, ahd. *hileich*, mittelniederländisch *hûweleic* — auch die Form ahd. *gihileih* und *hileichî* (Gl. 1, 494, 26; 807, 46) sind im Gebrauch — die Bedeutung „Hochzeit“, das mhd. Verbum *brütlichen* wie auch das neufriesische *hilkja* (Saterland) die Bedeutung „sich vermählen“ angenommen hat (vgl. auch Kögel, Litgesch. 1, 44 ff.).

Zu den im Chor vorgetragenen Gesängen gehören zum Teil auch die Totenklagen bei der Bestattung. Wie in der Ilias (23, 13) Achill und seine Myrmidonen auf ihren Streitwagen klagend um den Leichnam des Patroklos im Kreise herumfahren, so umreitet bei den Germanen eine auserwählte Schar von Getreuen den toten Gefolgsherrn oder Fürsten. Nach germanischem Brauch

wird König Attilas Leichenbegängnis gefeiert: mit dem Worte *strava* bezeichnet Jordanes das Totenmahl, das über seinem Grabhügel abgehalten wurde. Das Wort gehört, falls es gotisch und nicht etwa slawischen Ursprungs ist ¹⁾, mit „streuen“ und „Stroh“ zusammen und hat die Bedeutung „Mahlzeit, Festmahl“, die der spezielleren „Totenmahl“ voraufging, und mit der es als *strava* „victus, cibus“ auch in slawische Sprachen übernommen worden ist, wohl bekommen infolge des germanischen Brauches, beim Festgelage den Fußboden mit Stroh und die Bänke mit Decken oder Polstern zu belegen, was beides mit dem alt-nordischen Verbum *strá* = got. *straujan* bezeichnet wird. Aus einem Scholion zu Statius, das Jac. Grimm (Kl. Schr. 3, 135) zur Erläuterung von *strava* heranzieht, darf man wohl nicht die Bedeutung „Scheiterhaufen“, sondern die allgemeinere „Leichenfeier“ für das Wort herauslesen (vgl. Du Cange unter *strava*). Ein germanisches Lied auch ist es wohl gewesen, das die besten Reiter seines Heeres, um seine Bahre reitend, angestimmt haben. Jordanes (c. 49) gibt seinen Inhalt mit den Worten wieder: „*Praecipuus Hunorum rex Attila, patre genitus Mundzucho, fortissimarum gentium dominus, qui inaudita ante se potentia solus Scythica et Germanica regna possedit, nec non utraque Romani orbis imperia captis civitatibus terruit, et ne praedae reliqua subderentur, placatus precibus annum vectigal accepit: cumque haec omnia proventu felicitatis egerit, non vulnere hostium, non fraude suorum sed in gente incolume inter gaudia laetus sine sensu doloris occubuit. Quis ergo hunc exitum putet, quem nullus aestimat vindicandum? Postquam talibus lamentis est defletus, stravam super tumulum eius, quam appellant ipsi, ingenti commessatione concelebrant, et contraria invicem sibi copulantes, luctum funereum mixto gaudio celebrant.*“ Mit Recht glaubt man Spuren altgermanischer poetischer Ausdrucksweise durch die lateinischen umstilisierten Sätze schimmern zu sehen (Kögel, Litgesch. I, 1, 48 ff.; Kluge, PBB. 37, 157 ff.). Ein Preislied auf den toten Fürsten ist ebenso auch die Totenklage, die zwölf Getreue aus Beowulfs Gefolgschaft, seinen Grabhügel umreitend, anstimmen (Beowulf 3170 ff.). Nicht erst bei der Bestattung, sondern mitten im Kampfgewühl erhoben, wie Jordanes erzählt, während der Hunnenschlacht auf den katalaunischen Gefilden die Westgoten ihre Stimmen zu Lob-

¹⁾ Als slawisch betrachtet es z. B. *Niederle*, *Slovanské starožitnosti* Bd. II, 136 ff., wo auch weitere Literatur angegeben ist.

gesängen auf ihren gefallenen König Theoderich, als sie vor den Augen der Feinde seinen Leichnam davontrugen. Und Totenklagen für gefallene Führer sind offenbar auch die *θρήνοι πολλοὶ καὶ κωκυτοὶ μεγάλοι*, mit denen im Jahre 537 die Ostgoten des Nachts ihre vor Rom gefallenen *ἄνδρες δόκιμοι* ehrten (Prokop, De bello Got. 2, 2). Mit diesen *θρήνοι* scheint wohl eine epische Totenklage gemeint zu sein, die über die bloße Lamentatio, die ja vielfach bezeugt ist, hinausgeht und literarische Bedeutung hat.

Wie der feierliche Klagengesang mit dem Umritt um die Leiche sein Gegenstück bei den homerischen Griechen findet, so wird man die dichterische Totenklage überhaupt für eine uralte Gattung ansehen dürfen: die Germanen haben sie mit Griechen, Römern und Slawen gemein. Und in geistlichen Schriften der ahd. Zeit werden derartige Gesänge als dem germanischen Heidentum zugehörig bekämpft. Der *Indiculus superstitionum*, ein um etwa 800 auf norddeutschem Boden entstandenes Verzeichnis abergläubischer Handlungen, das in derselben Handschrift wie das sächsische Taufgelöbniß (vgl. § 57) überliefert ist, spricht von *dadsisas* als von einem *sacrilegium super defunctos* (Grimm, Deutsche Myth.⁴ 3, 403 ff.; dazu A. Leitzmann, PBB. 25, 589). Derselbe Wortstamm begegnet wiederum auf niederdeutschem Boden, wenn in der altsächsischen Beichte neben *hethinussia* „Heidentum“ *unhrenia sespilon* genannt werden, ein Ausdruck, der in zwei Glossenhandschriften (vgl. § 55; Gl. 2, 576, 63. 4, 206, 17) als Übersetzung von *neniae* wiederkehrt. Für *carmen lugubre* begegnet die Übersetzung *sisesang* (Gl. 1, 711, 63); mit nicht zusammengesetztem *sisuua*, *sisua*, *sisun* aber wird ebenfalls *neniae* glossiert (Gl. 1, 304, 13; 310, 46. 2, 259, 37). Will man mit Kögel einen Zusammenhang von *sisu-*, *sesu-* mit altindisch *sas-* „schlafen, im Todesschlaf liegen“ (griech. *εὐνή* „Lager, Grab, Tod“) annehmen, dann bringt die Zusammensetzung mit dem Worte „Tod“ in *dadsisas* kein neues Element hinzu; dagegen erscheint bedeutsam das Kompositum *sespilon*, in dem das zweite Glied mit *spilôn* „tanzen“ zusammenhängt: man trifft also auch bei diesen Totenliedern auf die Verbindung von Gesang und Tanz.

Ein entsprechender Sinn mag ursprünglich in Zusammensetzungen wie ahd. *chareleih*, mhd. *jâmerleich*, *weinleich* gelegen haben, neben denen schließlich noch die Ausdrücke *charasang*, *khlagasanc* (Gl. 4, 81, 18) und *laitsanc* (Gl. 3, 282, 11) verwendet werden. Nähere Angaben über Inhalt und Vortragsweise solcher Totenklagen sind — außer in den erwähnten Beschreibungen fürstlicher

Leichenfeiern großen Stils — nicht erhalten. Die *carmina diabolica*, die man — nach Angabe kirchlicher Schriften — über die Toten zu singen pflegte, gehören kaum hieher, sondern sind als Zaubersprüche aufzufassen (Kelle, Litgesch. I, 68).

Die Verbindung von Tanz und Gesang, wie sie für die Hochzeits- und zum Teil auch für die Totenlieder bezeugt ist, kehrt wieder in der Schilderung eines festlichen Schleiertanzes, mit dem nach Priscus (188, 9 ff.) gotische Mädchen den König Attila beim Einzug in seine Residenz begrüßten: ἄσματα Σκοθικά, d. h. „gotische Lieder“ ließen die Tänzerinnen dabei erschallen.

Auf gemeinsamen Gesang, der die im festen Rhythmus auszuführende Arbeit der Ruderer begleitete, deuten die Komposita *scef-sanc*, *schifsang* und *sciphleod*, mit denen in verschiedenen Glossenhandschriften das lateinische *celeuma* wiedergegeben wird (Gl. I, 631, 27. 2, 322, 25; 323, 25; 324, 26; 325, 54. 4, 246, 15). *celeuma* bezeichnet den „taktmäßigen Zuruf an die Ruderer“, wird aber in einer lateinischen Glosse auch erklärt als *carmen, quod navigantes cantare solent sive quod supra mortuos vel ad lacum cantatur* (Germ. 8, 395). Daß es sich bei dem deutschen *scipleod* um wirklichen Gesang gehandelt hat, bezeugt die anderweitig bezeugende Übersetzung *liudom* (zu *liudôn* vgl. § 6 S. 32) für *celeuma* (Gl. I, 636, 43).

Andersartige Lieder hörte der Dichter Ausonius (um 370) von den Schiffen auf der Mosel: vom Wasser her singen sie, wie der Wanderer vom Lande aus, Spottverse auf die Bauern, die sich mit der Feldarbeit verspätet haben. Es steht zwar in Frage, ob dies Zeugnis für improvisierte Spottgedichte einer germanischen Bevölkerung gilt. Aber die große Volkstümlichkeit solcher Spottstrophen bei den Nordgermanen und die Tatsache, daß angelsächsische Glossen eine besondere Bezeichnung für sie kennen (*bismerléoð*), legen immerhin die Annahme nahe, daß die dichterische Gattung als solche auch den deutschen Stämmen schon früh geläufig gewesen ist (Mosella 165 ff., vgl. Göttinger Gel. Anz. 1893 Nr. 3 S. 128).

In der Form von einzelnen, vielfach improvisierten Strophen pflegten die nordischen Skalden schon in heidnischer Zeit auch die früheste aus der Überlieferung bekannte germanische Liebeslyrik. Als *mansöngr* — zusammengesetzt aus *man* „Mädchen, Geliebte“ und *öngr* „Dichtung“ — bezeichnete man diese Gedichtchen, die, der Form nach zwar in der nur dem Norden bekannten verschnörkelten Ausdrucksweise der skaldischen Kunst,

dem Inhalte nach aber oft in einer wunderbar poetischen, schlichten Art die Geliebte preisen oder eine bestimmte Situation aus dem Leben der Liebenden zeichnen. Auf Bekanntschaft auch der deutschen Stämme mit einer ähnlichen lyrischen Gattung läßt der mehrfach in althoch- und altniederdeutschen Glossen belegte Ausdruck *winileod* schließen, der noch in mittelhochdeutscher Zeit bei Nithart von Riuwental als *wineliet* und *wineliedel* wiederkehrt. Das Wort scheint allerdings seinen ursprünglichen Bedeutungsbereich sehr erweitert zu haben. So kann es in einer St. Galler Glosse zu Venantius Fortunatus (Mon. Germ. Auct. antiqu. IV, 1, S. 2) als gleichbedeutend mit *leod* überhaupt gebraucht werden. Und in einer Reihe von Glossenhandschriften bezeichnet es sogar eine Gattung von geistlichen Gesängen, die allerdings gerade dadurch als Dichtungen unkirchlichen, privaten, minderwertigen Ursprungs hingestellt werden sollen. Es erscheint hier als Übersetzung von *plebeios psalmos, seculares cantilenas* (Gl. 2, 83, 10; 85, 32; 86, 42; 92, 55; 140, 42), *plebeios psalmos seculares cantilenas vel rusticos psalmos sine auctoritate vel cantus* (95, 73), *plebeios psalmos* (113, 28), *plebeios psalmos cantica rustica et inepta* (100, 59), *plebeios psalmos id est seculares psalmos* (Wadstein S. 112, 12 ff.). Das Wort enthält als erstes Zusammensetzungsglied offenbar den Stamm *wini-*, in dem man ebensowohl ein männliches „Freund, Geliebter“ (ahd. *wini*) wie ein weibliches „Freundin, Geliebte“ (ahd. *winia*) sehen kann. Im letzteren Falle hätte man ein Kompositum vor sich, das nach der Bedeutung seiner beiden Bestandteile dem nordischen *mansǫngr* geradezu gleichzusetzen wäre. Auf jeden Fall aber kann das Wort mit mhd. *trûtlîet* zusammengestellt werden, das im 12. Jahrhundert als Bezeichnung der ritterlichen Liebesstrophe auftaucht; denn dieses ist eine ganz entsprechende Zusammensetzung mit einem Worte, das ebenfalls sowohl „Geliebter“ wie „Geliebte“ bedeuten kann. Da *leod* „Lied“ in der älteren Sprache die Bedeutung „Strophe“ hat (§ 6), so kann man auch in der Verwendung dieses zweiten Zusammensetzungsgliedes Beziehungen einerseits zur improvisierten Einzelstrophe des *mansǫngr*, andererseits zu der einstrophigen Minnelyrik der frühmhd. Zeit angedeutet finden.

Freilich hat man die *winileod* auch ganz anders deuten wollen: indem man *leodes* oder *leodi* als „Leute“ auffaßte, glaubte man, es sei an jener Stelle von „Sicherheitsmännern“ (Jostes, ZfdA. 49, 306 ff.) oder „dienstpflichtigen Klosteruntertanen“ (v. Grienberger, PBB. 36, 515 ff.) die Rede (dagegen Meissner, ZfdA. 52,

84 ff.; 53, 78 ff.). Oder man strich, der Lesart einer einzelnen Handschrift zu Liebe, das Wort überhaupt aus, oder man erklärte, von einer anderen Bedeutung oder Etymologie des ersten Zusammensetzungsgliedes ausgehend, die *winileod* als „Gesellenlieder, gesellige Lieder“ (Grimm, Gramm. 2, 505; Müllenhoff, Denkm.³ 2, 154 ff.; ZfdA. 9, 128 ff.; van Helten, Zeitschr. f. d. Wortforschg. 10, 200 ff.), als „Arbeitslieder“ (Wilh. Uhl, Winileod, Teutonia V, Lpz. 1908) oder „Mädchenlieder“ (Wackernagel, Literaturgesch. I, 47) oder „Unterhaltungslieder, Belustigungslieder“ (v. Grienberger, PBB. 36, 524; 40, 135); auch als epische Dichtungen erotischen Inhalts hat man sie ansehen wollen (Kögel, Literaturgesch. I, 1, 59 ff.). *Plebei psalmi* nun ist, wie Kelle dargetan hat, Bezeichnung für geistliche Gesänge, die keine kirchliche Approbation besaßen, für *psalmos et hymnos a privatis imperitisque hominibus compositos, non a spiritu sancto dictatos*. Dazu rechnete man sogar die Hymnen, die einen wesentlichen Bestandteil des ambrosianischen Kirchengesanges bildeten. Wenn daher in einem Capitulare Karls des Großen vom 23. März 789 (Mon. Germ. LL. II, capp. regum Franc. I, 62 ff. Abschn. 19), wahrscheinlich auf Grund eines Konzilsbeschlusses, den Nonnen verboten wird, *winileodos* aufzuschreiben und nach anderen Klöstern zu verschicken (*ut nullatenus ibi uinileodos scribere vel mittere praesumant*), so bedeutet dies, daß ihnen eben die Beschäftigung mit solchen nicht approbierten Gesängen untersagt ist, und nicht, wie man früher annahm, daß bei den Nonnen die heimische Lyrik in der Gestalt schriftlicher Liebesgrüße Aufnahme gefunden hatte. Das Verbot hängt zusammen mit den Bestrebungen, den bis dahin in den Kirchen und Klöstern gebräuchlichen Kirchengesang zu unterdrücken und dafür den gregorianischen einzuführen (Kelle, Wiener Sitzgsberr. 161, 9 [1909] S. 1—16). Das Wort *winileod* muß mithin der Geistlichkeit als eine „geeignete Bezeichnung für laienhafte, volkstümliche Dichtung“ erschienen sein.

§ 5.

Runen und Runenlieder.

Zu diesem § vgl.: Denkm. No. V. vgl. E. Sievers, *Runen und Runeninschriften* Grdr.² 1. Dasselbst die ältere Lit. Später erschienene Abhandlungen von grundlegender Bedeutung: Otto von Friesen, *Om runskrifters härkomst*. Språkvetenskapliga sällskapets i Uppsala förhandlingar 1904. Uppsala Universitets årsskrift 1906. Filosofi, språkvetenskap och historika vetenskaper 4. Magnus

Olsen, *Om froldruner*. Edda, Nordisk tidsskrift for litteraturforskning, hgg. von Gerhard Gran, V (1916), 225 ff.

Schon vor Beginn der eigentlichen Völkerwanderungszeit hatten sich die Germanen eigene Schriftzeichen zugelegt: etwa im 2. Jahrhundert n. Chr. kam bei gotischen Stämmen, die in den Pontusgegenden als Nachbarn des römischen Reichs saßen, die Runenschrift in Gebrauch. Man übernahm die Buchstaben des griechischen Alphabetes und zwar in ihrer kursiven, für den Gebrauch des täglichen Lebens bestimmten Form und zog zur Ergänzung noch einige lateinische Zeichen heran. Rasch verbreitete sich die neue Schrift mit einem aus jenen südöstlichen Gegenden über Westrußland und Nordostdeutschland führenden Kulturstrom bis nach Skandinavien. Erst später als dort tauchen Runendenkmäler auch bei den Westgermanen in Deutschland und England auf.

Gebraucht wurde die Schrift zunächst nicht zur Aufzeichnung zusammenhängender Texte, sondern zu kurzen Inschriften, die man auf Gerätschaften oder Münzen anbrachte. Einer der wichtigsten Zwecke bei ihrer inschriftlichen Verwendung war von vornherein der magische: wie man in den Gegenden, aus denen die Goten die Vorbilder ihrer Runen übernahmen, eine griechische Buchstabenreihe von 24 Zeichen als zauberkräftige Inschrift zu verwenden pflegte, so haben auch bei den Germanen von vornherein 24 Zeichen in fester Reihenfolge das Runenalphabet ausgemacht, und sowohl bei Ost- wie Nord- und Westgermanen gibt es Runendenkmäler, auf denen einfach diese Runenreihe eingeritzt ist, der man ebenfalls zauberkräftige Wirkung beimaß. Und gerade wie man auf römischem oder griechischem Boden als Untergruppen der 24 Zeichen „Achtheiten“ (ὀγδοάδες) benutzte, so ist das Runenalphabet von Anfang an eingeteilt gewesen in drei Gruppen von je acht Zeichen, für die sich bei den Nordgermanen der Stamm *ettir* „Achtheiten“ findet. Verlieh die Einritzung der Runenreihe selbst oder einzelner Gruppen von Runen schon an sich dem Gegenstand, auf dem man sie anbrachte, magische Wirkungskraft, so hat man andererseits doch auch bestimmte Worte und Formeln zu diesem Zwecke mit Runen eingezeichnet. Für den skandinavischen Norden ist aus späterer Zeit (10. Jahrhundert) der Brauch nachgewiesen worden, *níðvisur*, d. h. Strophen, die eine zauberkräftige Verwünschung aussprechen, auf Stangen einzuritzen; ja ganze Gedichte sind hier vielleicht auf Holzstäben eingesnitten worden. Und das Gleiche — zum mindesten die Auf-

zeichnung von Zaubersprüchen in Runen — scheint auch in Deutschland üblich gewesen zu sein: noch im 9. Jahrhundert bezeichnet hier Hrabanus Maurus (die Stelle bezieht sich wohl nicht, wie Denkm. 2, 56 angenommen wird, auf die Nordmannen) die Runen als die Schriftzeichen, *cum quibus carmina sua incantationesque ac divinationes significare procurant, qui adhuc paganis ritibus involvuntur* (Kelle 110: Hrabani Opera 1626, tom. 6, S. 334; Germ. 17, 407: *de inventione linguarum ab hebræa usque ad theodiscam*). Wörtchen wie *hailag* oder das in deutschen und nordischen Inschriften so häufige *alu* „schützender Gegenstand“ (?) bezeichneten das Stück, worauf sie eingeritzt waren, als Amulett; oder man benutzte — in Deutschland wie im Norden — dazu die Gebetsformel: „Donar weihe (die Runen)“; oder man ritzte wie auf der einen Nordendorfer Spange (s. S. 12) eine Dreizahl von Götternamen ein. Daneben gibt es aber auch eine ganze Gruppe von alten Inschriften, denen solche Weiheformeln oder magische Runenreihen fehlen, die vielmehr nur einen Besitzernamen oder eine persönliche Widmung ausdrücken; und man hat darin gewiß eine zweite, mit der magischen sicherlich gleich alte Verwendung der germanischen Runenschrift zu sehen.

Von Anfang an haben die einzelnen Runen auch feste Namen gehabt, bestehend in einheimischen Worten, die zumeist mit dem betreffenden Buchstaben begannen: *f* hieß etwa *fehu* „Vieh“, *u* *úrur* „Auerochse“ usw. Schon die Goten, von denen die Schrift ausgegangen ist, benutzten diese Namen: denn sie begegnen ebenso wie in ags. und nord. Runenalphabeten auch in got. Form in einer Salzburger Hdschr. von der Wende des 9. und 10. Jahrhunderts (Wiener Hdschr. 3527, cod. Salisb. 140), wo sie auf die gotischen Buchstaben des Wulfila übertragen sind. Um bei der Überlieferung der Runenreihe das Gedächtnis zu stützen, dichtete man Merkverse, in denen die Namen der Runen enthalten waren. Diese Dichtgattung, deren Zweck kein eigentlich poetischer, sondern nur eine praktische Aufzählung von wichtigem Gedächtnisstoff war, ist bei Angelsachsen und Nordgermanen überhaupt — nicht bloß in Beziehung auf die Runen — gepflegt worden. (Grdr.² 2, 709 ff., 964 ff., 1093.) In Deutschland ist von Dichtungen dieser Art nur ein kurzes altniederdeutsches Runengedicht erhalten, das eine dem 9. Jahrhundert angehörige St. Galler Handschrift (878) überliefert. Aus dem gleichen Jahrhundert stammt ein ausführliches ags. Runenlied (Grein-Wülcker I, 331 ff.; Brandl, Grdr.² 2, 964 ff.). Zwei sehr viel jüngere nordische Gedichte, ein

norwegisches und ein isländisches, die miteinander in nahem Zusammenhang stehen, weisen durch einzelne Übereinstimmungen mit dem ags. Liede auf eine diesem und ihnen gemeinsame ältere Vorstufe zurück (L. F. A. Wimmer, Die Runenschrift, Berlin 1887, S. 225 ff.; Xhr. Kälund, Småstykker, Samf. XIII, 1 ff., 100 ff.; Mogk, Grdr.² 2, 708 f.; R. M. Meyer, Die altgerm. Runengedichte PBB. 32, 67 ff.). Die nordischen Dichtungen behandeln nicht mehr das alte vollständige Alphabet mit 24 Zeichen, sondern die jüngere Reihe von nur 16 Runen, die seit etwa 800 bei den Skandinaviern in Gebrauch gekommen war. Dasselbe jüngere nordische Alphabet ist auch eingezeichnet in die erwähnte St. Galler Handschrift. Es ist hier gleich dem hebräischen und griechischen Alphabet und einem ags. Runenalphabet angefügt an einen die Buchstaben behandelnden Abschnitt aus den Etymologien des bekannten mittelalterlichen Enzyklopädisten Isidor von Sevilla (vgl. § 60) und wird ausdrücklich als A B E C E D A R I U M nord (d. h. Nordmannicum) bezeichnet. Die Runen sind auf drei untereinander stehende Reihen verteilt, von denen die erste und dritte wie die entsprechenden nordischen *ættir* mit den Runen für *F* und *T* anfangen, die zweite dagegen statt mit *H* schon mit dem eigentlich der ersten *ætt* zugehörigen *K* beginnt. Jedem Zeichen ist sein Name beigeschrieben, und diesem folgen bei den ersten sechs und den beiden letzten Runen jedesmal ein oder mehrere Wörter, die mit den Runen zusammen eine kurze, meist stabreimende Verszeile bilden. Die Verse dieses Abecedarius hat Sievers neuerdings als sogenannte Sagverse¹⁾ aufgefaßt (Metrische Studien IV, Abhh. d. sächs. Gesellsch. d. wissensch. Phil.-histor. Kl. S. 181). Die mittleren acht Runennamen sind jedesmal zu mehreren in einem solchen Verschen zusammengestellt. Die Sprache des Textes ist — mit Ausnahme einzelner einfach in nordischer Form übernommener Namen (*chaon* = nord. *kaun* „Geschwulst“, *naut* „Not“, *år* „Jahr“, *sól* „Sonne“, *ýr* „Eibe, Bogen“) — altsächsisch; einen Angelsachsen als Aufzeichner anzunehmen, ist wegen der auch sonst im Altsächsischen vorkommenden Ver-

¹⁾ Sievers gestaltet den Text (vgl. Denkm. V, Wadstein VI) so:

féhu fóрман,   år áfter,   thúris thríttin stábu.
þs ist hímó   óboró   ráð éndost rítan.
cháon thanne clíwôt,   hágal náut hábēt.
þs ár   éndi sól;
tíu, bríca,   [éndi] mán mídi,   lágu thie léohto;
ýr ál bihábet.

tretung von germ. *ai* durch *â* in dem Worte *rât* (an. *reið*) nicht notwendig. Dagegen sind die Spuren eines St. Gallischen, jedenfalls eines hochdeutschen Schreibers deutlich in der Orthographie und den Wortformen des kleinen Denkmals zu erkennen.

Im Hinblick auf die nordischen Runenlieder möchte man gern annehmen, daß die altsächsischen Verse zu dem nordischen Alphabet auch selbst einer nordischen Vorlage entstammen. Aber wörtliche Anklänge an die sonst erhaltenen Runengedichte finden sich hier gar nicht. Und der Dichter der Verse teilt den auch in der Aufzeichnung zutage tretenden Irrtum, daß *R*, nicht erst *H*, die letzte Rune der ersten Gruppe sei — eine Unkenntnis, die man einem Skandinavier gegenüber seiner heimatlichen Runenreihe kaum zumuten darf. Entweder also hat der niederdeutsche Verfasser nur allgemein von der Tatsache gewußt, daß man im Norden Merkverse zu den Runen besaß, und hat dann selbständig den Versuch gemacht, ein solches Merkgedicht zu erfinden, oder er ist deshalb auf die Bearbeitung des übernommenen skandinavischen Alphabets verfallen, weil man auch in Deutschland Verse zu den hier heimischen Runenreihen besaß.

§ 6.

Ausdrücke für Dichtung, Vortrag und Dichter.

Zum Teil Bestätigungen dessen, was aus den schon erwähnten Zeugnissen zu entnehmen war, zum Teil auch Aufschlüsse, die darüber hinaus gehen, gewähren die Ausdrücke für Dichtung und Vortrag, die sich aus altgermanischer Zeit erhalten haben.

Die ältesten Nachrichten über Gesang bei den Germanen sprachen von Chorgesängen, und auch spätere Zeugnisse berichteten von gemeinsamem Gesang, verbunden mit Tanz. Eine Bezeichnung für solche Tanzlieder ist das Wort „*Leich*“ gewesen. Das zugehörige starke Verbum hat im Got. (*laikan*), Altnord. (*leika*), Ags. (*lácán*) die Bedeutung „springen, sich schnell bewegen“; im Deutschen, wo von Formen der starken Flexion nur noch vereinzelt ein Partizip *geleichen* „betrogen“ vorkommt (Mhd. Wörterb. Benecke-Müller-Zarncke I, 959 a), ist das Verbum sonst in die schwache Klasse übergetreten, zeigt aber hier noch als mhd. *leichen*, mnd. *lêken* die alte Bedeutung „springen, aufspringen, in die Höhe steigen“ (ebd. 960). Das Wort wurde auch von den hüpfenden Bewegungen bei Tanz und Spiel gebraucht, und so ergaben sich einerseits im Ags. und Anord. für *lácán*, *leika* und die zugehörigen Subst. *lác*

und *leikr* die Bedeutungen „spielen“ und „Spiel“, andererseits im Got. für *laiks* und ebenso wie norw. *leik* die Bedeutung „Tanz“. Da man die Tanzbewegungen mit Gesang zu begleiten pflegte, so konnte weiter das Wort auch zur Bezeichnung der gesamten aus Tanz und Gesang bestehenden Handlung übergehen. Hieraus erklärt sich die Bedeutung „singen“ für ags. *lācan*. Für das Subst. *lāc* aber entwickelte sich in derselben Sprache aus dieser Bedeutung der weitere Sinn „oblatio, sacrificium, hostia“: Der oben (S. 11) erwähnte Bericht über eine langobardische Opferfeier, wo das Opfer unter Gesang umschritten wird, mag diesen Übergang veranschaulichen. Im Ahd. ist zu der Zeit, aus der Glossen das Wort überliefert, die ältere, umfassende Bedeutung nicht mehr erhalten. Der Dat. plur. *leichen* übersetzt einmal lateinisches *versibus* (Gl. 2, 27, 7), im übrigen bedeutet *leih* „Melodie“ und dient zur Übertragung von *modus, modulus*. Da man in ahd. Zeit mit *modus* weiterhin auch eine bestimmte Art von lateinischen, ungleichstrophigen Gedichten bezeichnete (unten §§ 18, 26), so ging im Mhd. die Benennung *leich*, während das Wort daneben die Bedeutung „Melodie, Tonstück“ festhielt, auch auf die deutschen Nachbildungen dieser modi über. In einer Zusammensetzung wie *hileih* (§ 4) hat sich im Gegensatz zur Bedeutungsentwicklung des einfachen Wortes der alte Sinn „Chorgesang mit Tanz“ jedenfalls noch lange erhalten. (*leih* Kögel I, 1, 7 ff.)¹⁾

Eine andere Bezeichnung für das Tanzlied war wohl ahd. *gart-sang*, das als Übersetzung von *chorus* gebraucht wird (Gr. 6, 252); *gart* m., das auch allein für *chorus* vorkommt (Gl. I, 389, 9), ist dasselbe Wort wie *gart* (in schwacher Form *garto*) „Garten“; aus der Bedeutung „Einhegung“ ist die von „Kreis“ hervorgegangen, was hier also im Sinne von „Kreis der Tanzenden“ verwendet wird. Eine andere Figur des Reigentanzes zeigt das Wort *zilsanc chorus*, das in der Murbacher Hymnenübersetzung verwendet wird: es ist zusammengesetzt mit *zila* „Zeile, Reihe“. Und endlich lehrt eine Glosse (Gl. I, 287, 342), in der *rêh* und *forasanc* als gleichbedeutende Übersetzung von „*praecinebat*“ nebeneinander gestellt sind, daß auch das Verbum ahd. *rihan*, mhd. *rihen* „aufreihen, sich anreihen“ gleichzeitig die Bedeutung „singen“ mit übernommen hatte. Dagegen ist es nicht erlaubt, die Etymologie des Wortes „Reim“ auf eine ähnliche Bedeutungsentwicklung zu

¹⁾ Das Wort ahd. *leich* m. (vgl. *leichôd*) erscheint noch in vielen Zusammensetzungen, z. B. *brütleich* (wie *brütisang*, *brütliet*), *sangleich* canticum, *rangleich* = „Ring, Kampfspiel“, *har(a)fleich* „Harfenstück“ u. a. m.

gründen. Man hat das seit dem 12. Jahrhundert auftretende mhd. *rîm*, das nur die Bedeutung „Vers“, noch nicht die von „Endreim“ besitzt, hergeleitet aus ahd. *rîm* „Zahl“ und diesem mit *rîhan* zusammengestellten Wort (**rîgmo-*) die Bedeutung „eine bestimmte Reihe von Tanzschritten“ zugewiesen; daraus habe sich dann der weitere Sinn „Verszeile“ ergeben. Demgegenüber hat Braune nunmehr endgültig festgestellt, daß mhd. *rîm* mit dem gleichlautenden, aber früh ausgestorbenen ahd. Worte keinen Zusammenhang hat, sondern von dem gleichbedeutenden afrz. *rime* herstammt, das eine lautliche Fortsetzung von lat. *rhythmus* ist (Kögel, Litgesch. I, 1, 7; W. Braune, Reim und Vers, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1916, II. Abhdlg.).

Zum gesungenen Gedicht, wenn es sich dem Rhythmus des Tanzes oder einer bestimmten Arbeit anschließt, gehört die Gliederung in gleichgebaute Strophen. Der altgerm. Ausdruck für Strophe aber war, wie der übereinstimmende Sprachgebrauch des Altnord. und Mhd. lehrt, das Wort „Lied“. ¹⁾ Als *ljóðaháttir* bezeichnete man im Norden ein Versmaß, das durch seinen Bau auf Verwendung im Gesang hinweist und in der überlieferten Literatur vorzugsweise für einstrophige Sprüche gebraucht wird. Wo ein ganzes Gedicht als *ljóð* bezeichnet wird, da steht das Wort im Plural (*þat er sagt, at þá kvæði þær ljóð þau er kallat er Grottasöngur* Sn. E. I, 374. (Weiteres bei Gering; vgl. Fritzner.) Ganz ebenso wird im Mhd. der Plur. *diu liet* im Sinne von „Gedicht“ verwendet (Mhd.Wb. I, 948 f.). In beiden Sprachen bezeichnet also der Singular von „Lied“ kleinere metrische Einheiten als ein ganzes Gedicht und hat, was aus mhd. Belegen zweifellos hervorgeht, eben die Bedeutung Strophe. Demgegenüber kann es für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nichts beweisen, wenn im Westgerm., wo eine überhaupt nicht nach Strophen, sondern nur nach Versen gliedernde Dichtungsweise besonders im Vordergrund stand (§ 7), doch daneben „Lied“ auch schon früh in der Bedeutung „Gedicht“ vorkommt (ags. und ahd. vgl. Gr. 2, 199).

Sehr umstritten ist die Frage, ob das Wort bereits durch den Dichter Venantius Fortunatus für die Franken des 6. Jahrhunderts

¹⁾ Der Bedeutung „Strophe“ würde eine Ableitung aus der indogermanischen Form *léu-to-m „das Abgelöste“ sehr gut entsprechen. — In got. Form liegt das Wort in *awilunþ* n. *χάρις, εὐχαριστία* „Danksagung“ vor; im Altengl. als *léod* cantus, carmen, in sehr vielen Zusammensetzungen; im Ahd. als *leod, lied* carmen in religiös-christlichem Sinne. — Der Plural wird für das aus mehreren Strophen bestehende Lied gebraucht.

bezeugt ist. Zweimal begegnet bei ihm das Wort *leudos*. Und an einer der beiden Stellen, in einem an Herzog Lupus von der Champagne gerichteten Gedichte (Carm. lib. 7, 8, 61 ff.; M. G. auct. ant. IV, 1), würde die Zeile *nos tibi versiculos, dent barbara carmina leudos* einen guten Sinn geben, wenn man *leudos* mit „Strophen“ wiedergäbe: während die romanischen Verehrer (*nos*) den Herzog in *versiculi*, Versen antiken Metrums, feiern, besingen germanische Gedichte ihn in Strophen. Weniger leicht läßt sich die andere Stelle (Prol. an Gregor S. 2) deuten: *sola saepe bombicans barbaros leudos arpa relidens*. Da *relidere* „schlagen“ bedeutet, so kann man hinter dem *relidere leudos*, das hier mit Bezug auf die germanische Harfe gesagt ist, vielleicht geradezu einen deutschen Ausdruck *leod slahan* suchen, dessen Vorhandensein durch die ahd. Glossen *leodslakkeo leodslaho* (bardus, carminum conditor) Gl. I, 58, 27) und *leodslakkeo* (comicus) (Gl. 3, 425, 47) „Liedschläger“ bestätigt wird. Aber man sollte eigentlich erwarten, daß eine fränkische Entsprechung des Wortes „Lied“ überhaupt nicht als *leud*, sondern als *leuth* wiedergegeben wäre. Freilich eine andere Auffassung, die in diesem Punkte den grammatischen Anforderungen besser gerecht wird, daß nämlich unter *leudos* überhaupt nicht „Lieder“, sondern „Leute“ zu verstehen seien (F. Jostes, ZfdA. 49, 306 ff.; v. Grienberger, PBB. 36, 515 ff.; 40, 127 ff.), stößt auf nicht geringere sprachliche und sachliche Schwierigkeiten. Und es dürfte demnach der alten und nächstliegenden Erklärung, wie sie R. Meißner neuerdings wieder vertreten hat, doch noch der Vorzug zu geben sein (ZfdA. 52, 84 ff.; 53, 78 ff.).

Daß die in Strophen abgefaßte Dichtung ursprünglich Gesangs- poesie war, geht noch aus der Bedeutung eines mit „Lied“ zusammengehörigen Verbums hervor: got. *liupôn* (vgl. an. *ljóða*, ags. *leoðian*) bedeutet „lobsingen“ und ahd. *liudôn* (Gr. 2, 200) dient vornehmlich zur Übersetzung von *jubilare*. Dabei ist eine Bemerkung des St. Gallers Nōtkêr Labeo (§ 65) lehrreich: *daz ist keliûdot, daz man fréuui mit niûmon ouges âno uuort* (Psalm 32, 3). Der Ausdruck ist also hier zur Bezeichnung für eine rein musikalische Leistung geworden, und dazu stimmt, daß in ahd. Glossen *liudeon* als Übersetzung von *harmonia* (Gl. I, 9, 11) und das Subst. *liudôd* für *melodia* (Gl. I, 585, 65) begegnet. Die Vortragsweise der germ. *leod* wird im Ags. durch *galan* „singen“ und *singan*, im Ahd. allein durch *singan* ausgedrückt (Otfr. IV, 4, 53 ff.). Und wenn Nōtkêr an einer Stelle den Ausdruck *ze singenne lied unde lêicha* gebraucht (Mcp. lib. II, cap. 24), so handelt es

sich hier dem ganzen Zusammenhang nach um wirklichen Gesang. Das Wort *singan* allein kann allerdings auch einen nicht eigentlich musikalischen Vortrag bezeichnen: im Got. hat es ebenso wie das Kompositum *ussiggwan* auch die Bedeutung „vorlesen, lesen“, und im Weißenburger Katechismus (§ 56) wird für „Beten“ die Wendung *thaz gibet singan* gebraucht.

Sänger, die selbstverfaßte Gedichte vortragen, erscheinen den Zeugnissen nach seit der Völkerwanderungszeit an den germanischen Fürstenhöfen. Bereits erwähnt wurde der Bericht des Byzantiners Priscus, nach dem vor Attila zwei Germanen auftreten und ihre Preislieder auf den Herrscher vortragen (§ 3, S. 11). Sie begleiten ihre Worte auf der *κίθαρα*. Das gleiche Bild des germanischen Hofsängers bieten später die ags. Quellen. Der weitgewanderte Widsið singt zusammen mit einem Genossen zum Klange der Harfe vor dem Fürsten (v. 103 ff.). Das geistliche Gedicht über „der Menschen Geschicke“ (Grein-Wülcker 3, v. 80 ff.) schildert den Sänger, der mit der Harfe zu Füßen seines Herrn sitzt und mit reichen Geschenken belohnt wird. Déor klagt, daß ihn Heorrenda aus der Stellung des Hofsängers bei den Heodeningas verdrängt hat (Deors Klage v. 35 ff.). Und wiederholt tritt im Beowulf am Hofe König Hróðgárs der Sänger mit der Harfe auf (Beow. 89 ff., 496 ff., 1063 ff.). Die Harfe als das eigentlich germanische Begleitinstrument nennt auch Venantius Fortunatus an den bereits besprochenen Stellen.

Die dichterischen Gattungen, die von solchen Sängern gepflegt wurden, waren nach Ausweis der Quellenzeugnisse vornehmlich das Preislied und das Heldenlied (Lieder Beow. 867 ff., vgl. 1063 ff.). Was aber von derartigen Dichtungen aus altgerm. Zeit erhalten ist, das war, wie die Metrik lehrt (§ 7), nicht zum eigentlichen Gesang, sondern zum Sprechvortrag bestimmt. Und wenn nach Priscus die gotischen Sänger vor Attila ihre Gedichte „hersagten“ (ἔλεγον), oder wenn im Nordischen das Wort *kveða* „sprechen“ ganz allgemein vom dichterischen Vortrag gebraucht wird, so weist dies in dieselbe Richtung. Der Einzelsänger trug also offenbar sein Gedicht in feierlicher Rede vor, die von der Harfe begleitet wurde. Und diese neue Vortragsart steht seit der Völkerwanderungszeit selbständig neben dem früher bezeugten Chorgesang.

Als den Fachausdruck für die Tätigkeit des altgermanischen Sängers betrachtete man seit Wilhelm Grimm die Formel „singen und sagen“, die der ags. Widsið (v. 54) auf seinen eigenen Vor-

trag anwendet, und die dann vor allem in der mhd. Dichtung allgemein häufig ist. Aber die eingehende Untersuchung (Jul. Schwietering, *Singen und Sagen*, Diss. Göttingen 1908; daselbst die ältere Literatur) hat dieser Auffassung den Boden entzogen: „singen und sagen“ ist eine Übertragung von *dicere et cantare*, womit in der Bibel der Psalmengesang bezeichnet wird (Ps. 56 [57], 8; 26 [27], 6). Zur festen und zunächst in der geistlichen Dichtung allgemein gebräuchlichen Formel konnte der Ausdruck wohl deshalb werden, weil er ebenso wie die Fügung „singen und lesen“ (das *cantare et legere* der altkirchlichen Literatur, das eine ganz entsprechende Entwicklung durchgemacht hat) als geeignete Bezeichnung für das Preisen Gottes im Gottesdienst aufgefaßt wurde, wozu sich ja in Messe, Predigt und Schriftlesung Singen, Sagen und Lesen vereinten. Die Belege für „Singen und Sagen“ in der ags. Dichtung gehören einer Zeit an, wo der vorausgesetzte geistliche Sprachgebrauch hier schon sehr wohl in Geltung sein konnte. Wenn aber der Heliand v. 32 ff. von den Evangelisten sagt: *that scoldun sea fiori thuo fingron scriban, settian endi singan endi seggean forð, that sea fan Cristes crafte them mikilongisähun endi gihördun*, so handelt es sich hier wohl überhaupt nur um ein zufälliges Zusammentreffen der Wörter „Singen“ und „Sagen“. Denn eine Formel, die der ags. entspräche, ist sonst auf altdeutschem Boden nicht belegt, und erst in frühmhd. Zeit scheint sich ihr Gebrauch aus den auch hier gegebenen geistlichen Voraussetzungen heraus neu entwickelt zu haben.

Von Bezeichnungen für den Einzelsänger und Dichter ist das Wort *skáld* nur den Nordgermanen bekannt; ihnen und den Angelsachsen gemeinsam ist an. *pulr*, agl. *pyle*. Das Deutsche dagegen teilt mit dem Ags. die Benennung *scop*. Die ags. Quellen bezeichnen so die Hofsänger, von deren Auftreten soeben die Rede war. Für das Altsächsische wird durch die Glosse *scoplico poetice* (Wadstein 107, 30) Bekanntschaft mit diesem Worte für „Dichter, Sänger“ bezeugt. Und für das Ahd. wird es — teils als *scof*, teils als *scopf* (vgl. Braune § 132 Anm. 4) — durch die Isidorischen Fragmente (unten § 60) und eine Reihe von obd. Glossen für *poeta*, *vates*, *psaltes*, *psalmista* belegt (Gl. 1, 427, 27. 2, 346, 53. 4, 23, 11; 244, 17). Mit der Zusammensetzung *scopfsang* wird hier *poesis*, *tragoedia*, *coturnus*, mit *scofleod* *plebeji psalmi* wiedergegeben (Gl. 2, 469, 63; 455, 37; 599, 46; 754, 1; 100, 59). In frühmhd. Zeit begegnet ein Verbum *scopphen* (Mhd.Wb. 2, 2, 75 a) „dichten“, das auch durch die ahd. Ableitung *scophare poeta*,

comicus (Gl. 4, 155, 54; 343, 6) schon vorausgesetzt wird (vgl. Ehrismann S. 63 ff.).

Man darf wohl annehmen, daß *skop* im Deutschen ebenso wie im Ags. den germanischen Einzelsänger bezeichnet hat. Von den etymologischen Erklärungen, die für das Wort beigebracht worden sind, ist die alte Zusammenstellung mit „schaffen“ (Graff 6, 454; Mhd.Wb. a. a. O.; Kögel 1, 1, 141) nicht länger aufrechterhalten; aber auch Kögels Herleitung von germ. **skupó-* aus einer idg. Wurzel *seq, sqe* (Grdr. 2. Aufl. S. 34) trifft auf kaum überwindliche Schwierigkeiten. Auf hochdeutschem Gebiet steht dem Worte zweifellos am nächsten das Subst. *scopf, scof*, mit dem ludibrium und probrum wiedergegeben wird (Gl. 2, 612, 30; 608, 18), das also „Spott, Schimpf“ bedeutet. Es ist dasselbe Wort wie mnd. und anord. *skop* „Spott“. Man könnte also annehmen, die ursprüngliche Bedeutung von *scop* „Dichter“ sei „Verfertiger von Spottgedichten“ gewesen. Aber Torp (Wortschatz d. germ. Spracheinheit, vgl. Wb. d. idg. Spr. von A. Fick, Teil 3⁴, 469) verbindet mit Recht an. *skop* und das zugehörige Verbum *skopa* „spotten“ weiter mit anord. *skopa* „laufen“, schwed. mundartl. *skopa* „hüpfen“, aschwed. *skuppa, skoppa* „springen, laufen“, und man wird dadurch auf eine Bedeutungsentwicklung geführt, die derjenigen von *laikan* und *leih* (§ 4) größtenteils parallel gelaufen ist. Auch diese Wortsippe ist, wie got. *bilaikan* „verhöhnern“ und an. *leikr* „Spott“ zeigen, aus der Bedeutung von „hüpfen“ in die von „verspotten“ übergegangen, und auch sie hat auf einem bereits geschilderten Wege die Fähigkeit erlangt, den Begriff „Dichtung, Gedicht“ auszudrücken. Bei dem hochdeutschen Abstraktum *scopf, scof* liegen die Bedeutungen „Spott“ und „Dichtung“ noch nebeneinander vor, da ahd. *scof* und mhd. *schopf* auch im Sinne von „Erdichtung“ (commentium Gl. 3, 252, 18) und „Gedicht“ (Graff 6, 454; ZfdA. 40, 319) verwendet werden.

Das Wort hätte nach dieser Etymologie die Bedeutung „Gedicht“, ebenso wie *leih*, zuerst als „Tanzlied“, das persönliche *scop* aber seine Bedeutung „Sänger“ etwa als „Vorsänger beim Tanz“ erhalten. Als sich dann ein besonderer Sängerstand ganz andern Charakters entwickelte, ist wohl die alte Benennung auf diesen übertragen worden. Eine andere Bezeichnung für „Sänger, Dichter“, die dem Gotischen und Ahd. gemeinsam war, ist eine Ableitung von dem bereits besprochenen Verbum *liupôn*: got. *liupareis* „Sänger“ (im Tempel zu Jerusalem), ahd. *liudari* (Gl. 1, 58, 27) *bardus, carminum conditor*. Im Hinblick auf die Bedeu-

tung des Grundwortes wird man auch in ihr eine vom Gesangsvortrag ausgegangene Benennung sehen müssen. Dagegen könnte die Zusammensetzung *leodslekko* (oben S. 32) mit Rücksicht auf die schon besprochene Stelle bei Venantius Fortunatus sehr wohl den rezitierenden Sänger bezeichnen, der seine Worte mit Harfenschlag begleitet, und mehrdeutig ist endlich ahd. *leôdscaffo* (nach Graff ebd. -*slaho!*; nach Kögel nur *scappho*; Gl. I, 58, 29) *bardus, carminum conditor*.

Was das Verhältnis des germanischen Sängers und Dichters zu Stoff und Form des Vorgetragenen betrifft, so ergibt sich aus den Zeugnissen und der Art der vorhandenen Dichtungsgattungen, daß man teils die schon fertigen Gedichte gesungen oder aufgesagt, teils aber auch den Text beim Vortrag selbst improvisiert hat. *Carmina antiqua*, altüberlieferte Dichtungen der Germanen, kennt schon Tacitus, und die Heldensage weiß von der langen Geschichte so manchen Liedes zu berichten. Als ᾠδαὶ πεποιημένα bezeichnet Priscus die Preislieder, die dem Hunnenkönig vorgetragen wurden: hier treten also die Sänger, wie noch viel später auch die nordischen Skalden, mit fertig ausgearbeiteten Gedichten vor ihren Fürsten. Erfindungen des Augenblicks aber mögen, wie dies aus dem Norden wohl bekannt ist, die mancherlei kleinen Gelegenheitsdichtungen, wie Spottverse oder Liebesstrophen, gewesen sein. Und auch längere, erzählende Preislieder konnten, wie eine Stelle des Beowulf (867 ff.) lehrt, so zustande kommen.

§ 7.

Form der altgermanischen Dichtung.

In welcher Form die altgerm. Dichtungen abgefaßt waren, das läßt sich aus den bei den verschiedenen Völkern erhaltenen Denkmälern noch sehr wohl erkennen. Der gemeingermanische Vers ist eine Langzeile, die sich aus zwei Kurzzeilen zusammensetzt. Die Einheit der Langzeile kommt metrisch zum Ausdruck in der Verwendung des Stabreims, durch den die Anlaute mehrerer höchstbetonter Worte im ersten und zweiten Halbvers miteinander gebunden sind. Nirgends als in der altgerm. Dichtung ist der Stabreim so zu einem durchgängigen, festgeregelten Kunstmittel erhoben. Und da zudem bekannt ist, daß die Germanen der Völkerwanderungszeit auch in ihrer Namengebung auf die Gleichheit des Anlauts Gewicht legten — es sei nur hingewiesen auf die im Beowulf genannten königlichen Brüder *Heorogár, Hróðgár* und

Hálga, die Söhne des *Healfdene*, oder, um dem Beispiel aus der sagenhaften Überlieferung eines aus dem Privatleben an die Seite zu stellen, auf *Haðulaikar*, den Sohn des *Hagustaldar* in einer urnord. Runeninschrift (Noreen, Gramm. S. 338, Nr. 23; vgl. Müllenhoff, ZfdA. 7, 527; G. Werle, Die ältesten germ. Personennamen, Beiheft zum 12. Bd. d. Zs.f.d.Wortforschung, S. 54) —, so besteht keine begründete Veranlassung, die Verwendung der Alliteration in der germanischen Kunst aus fremden Vorbildern, etwa der lateinischen Poetik und Rhetorik, herzuleiten (W. Meyer, Ges. Abhh. zur Gesch. d. Mittellat. Rhythmik 2, 366; Siebs, ZfdPh. 29, 406 ff.).

Ist durch den Stabreim die Langzeile als metrische Einheit gekennzeichnet, so ist die eigentliche Einheit für die Rhythmik dagegen der Kurzvers. Er enthält zwei sprachliche Haupthebungen, denen in der Regel noch zwei weitere metrische Glieder, sei es als Nebenhebungen, sei es als Senkungen von freier Silbenzahl, beigegeben sind. Für die Wahl von Hebungen, Nebenhebungen und Senkungen sind dabei die Betonungsverhältnisse der natürlichen Rede maßgebend. Die verschiedenartige Reihenfolge, in der die stärker und schwächer betonten Versglieder angeordnet werden, bedingt eine reiche rhythmische Abwechslungsfähigkeit.

Zu der germanischen Langzeile, die mithin im ganzen vier der natürlichen Betonung entsprechende Haupthebungen bei freier Zahl und Stellung der mindertonigen Glieder enthält, hat neuerdings W. Meyer ein eigenartiges Seitenstück nachgewiesen, das in der mittellateinischen Dichtung Spaniens und Galliens vom 7. Jahrhundert an begegnet. Ob aber zwischen dieser lateinischen und der germanischen Verszeile geschichtliche Beziehungen bestehen, und welcher Art sie sind, darüber läßt sich noch kaum etwas Entscheidendes sagen (W. Meyer, Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellat. Rhythmik; Nachrr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1913, 104 ff.).

Wie durch den Stabreim, so war ursprünglich wohl auch durch den Inhalt die Langzeile als Einheit gekennzeichnet, indem ihr Schluß mit einem deutlichen Sinneseinschnitt zusammenfiel. Eine derartige Gliederung ist besonders in manchen altnord. Gedichten noch die Regel. Zum Teil im Nordischen, weit deutlicher aber im Westgermanischen, hat sich daneben eine andere Gliederungsweise herausgebildet, der sogen. „Hakenstil“: hier weist die Sinneseinheit über den Langzeilenschluß hinweg, und ein starker syntaktischer Einschnitt kann darum auch ins Innere der Zeile zu liegen

kommen. In der westgerm. Dichtung fällt die Erscheinung zusammen mit dem Aufgeben der strophischen Gliederung: ihre stabreimenden Denkmäler sind durchweg in frei aufeinander folgenden Einzelversen, nicht in Strophen abgefaßt, während die nordische Poesie Strophen von gleichlautenden Langzeilen, beim *ljóðaháttur* auch von wechselnder Zeilenart verwendet.

Der Hakenstil und das Aufgeben des Strophenbaus auf einem großen Teil des germanischen Gebiets lassen darauf schließen, daß die Stabreimdichtungen nicht zum Gesangsvortrag bestimmt waren; und auch der freie Wechsel in Rhythmus und Silbenzahl und noch weitere Eigenheiten im Bau der Verse deuten in die gleiche Richtung. Man hat daher in der altgerm. Zeile einen gesprochenen, nicht einen gesungenen Vers zu sehen und darf die erhaltenen Denkmäler als Vortragsstücke der seit der Völkerwanderungszeit bezeugten Einzelsänger oder wenigstens als spätere Nachkommen dieser Dichtungsgattung betrachten.

Daß es daneben auch gesungene Poesie gab, geht aus den schon besprochenen Zeugnissen (§§ 2, 3, 4) deutlich hervor. Wie diese aber ihrem metrischen Bau nach ausgesehen hat, das läßt sich nicht sagen. Denn daß der im 9. Jahrhundert auftauchende althochdeutsche Reimvers ein Abkömmling solcher Gesangsdichtung sei, diese Annahme Sarans dürfte wohl kaum dem tatsächlichen Hergang entsprechen. Nur eins kann mit Bestimmtheit ausgesprochen werden: im Gesang hat sich die alte Strophengliederung, die im Norden auch von der Sprechpoesie nicht verlassen worden ist, in Deutschland stets lebendig erhalten: das beweist die Geschichte des Wortes „Lied“, das in der gesungenen Lyrik der mhd. Zeit wieder mit seiner altgermanischen Bedeutung „Strophe“ an den Tag tritt (§ 6).

Nach neueren Forschungen von Sievers (Metrische Studien IV, Abhh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XXXV, 1, 1918) sollen altnordische Gesetze, manchmal auch Inschriften, in Versen verfaßt sein, die zwar nicht dem Rhythmus der uns bisher bekannten Stabreimverskunst entsprächen, jedoch auch rhythmische Verse seien und zum Teil mit Alliterationen durchsetzt; eine ähnliche Art Verse will Sievers in den nordischen Sagas und anderen nordischen Stücken, in den angelsächsischen Gesetzen und in den altfriesischen Rechtsquellen finden, einzelne Spuren auch im Hildebrandslied, in den Merseburger Zaubersprüchen, im Abecedarium Nordmannicum u. a. m. Diesen in rhythmischer Hinsicht (gegenüber dem strengeren Alliterationsvers) freieren Vers, den Sievers als „Sagvers“ bezeich-

net, will er ganz besonders auch in der angelsächsischen Gnomik erkennen, und auch der dreiteilige altnordische *Ljóðaháttur* soll durch ihn seine Erklärung finden. Diese Aufstellungen von Sievers im Einzelnen zu prüfen, müßte einer metrischen Erörterung vorbehalten bleiben; hier seien nur einige gewichtige grundsätzliche Bedenken gegen die Annahme solcher freieren Verse geltend gemacht, wie sie in erster Linie für die Gesetze behauptet werden. Sievers geht von dem Gedanken aus, daß sich der typische „Gesetzesvortrag“ des skandinavischen Nordens, die *lqgsaga*, die Vorteile metrischer Gestaltung der Texte zu Nutze gemacht habe. Den Grund kann ich nicht einsehen. Auch glaube ich, daß man sich früher durch die zahlreichen Alliterationen in der Rechtssprache zur Annahme poetischer Form hat bestechen lassen. An der Urkundensprache (Siebs, *ZfdPhil.* 29, 406 ff.) läßt sich jedoch zeigen, daß wir durchaus nicht berechtigt sind, die Alliteration als eine aus dichterischem Gebrauche entwickelte Kunstform anzusehen, vielmehr scheint sie sich aus Wiederholungen gleicher Ausdrücke und aus einer Zahl von praktisch verwendeten alliterierenden Formeln entwickelt zu haben, die sich ebensowohl wie reimende Formeln in dem Formelschatze der Geschäftssprache von selbst ergaben, dann dem Ohre einschmeichelten und auch wohl eine mnemotechnische Bedeutung erlangten. Fällt nun die Alliteration als Kriterium für die poetische Form fort, so bleibt nur der Rhythmus übrig; und betreffs dessen haben wir nur zu fragen: „Kommt man mit dem Rhythmus des Sprechtaktes aus?“ Inwieweit das bei den nordischen Gesetzen der Fall ist, entzieht sich meiner Beurteilung; für die altfriesischen Rechtsquellen, in denen Sievers Sagverse erkennen will, halte ich einstweilen an meiner Ansicht fest, daß sie durchaus den Rhythmus der Umgangssprache wiedergeben (a. a. O. S. 408). Überhaupt läßt sich, wenn man von Bindungen durch Alliteration oder Reim absieht, in der Sprache eine Grenze von poetischer und prosaischer Form gar nicht festlegen, es handelt sich vielmehr um die verschiedensten Grade strengerer oder freierer Rhythmisierung: wir kennen streng gebaute metrische Verse; wir haben sogenannte freie Rhythmen, die wir als Verse empfinden; wir kennen Prosa aller rhythmischen Strengegrade; ja wir empfinden auch verschiedene Mundarten als strenger oder weniger streng rhythmisch. Manches Prosastück bietet unbeabsichtigte strengere Rhythmik als manches andere Gebilde, das wir Vers nennen. Bei dieser Lage der Dinge muß es grundsätzlich Bedenken erregen, ein zwischen diesen unbegrenzten Gebieten liegendes Gebiet anzunehmen, dessen

Charakterisierung lediglich ein weniger streng angewandter Rhythmus ist.

§ 8.

Stilistische Kunstmittel.

Andreas Heusler, *Lied u. Epos in germ. Sagendichtung*. Dortmund 1905. — Friedrich Panzer, *Deutsche Literaturzeitung* 29, 133 (1908). — Andreas Heusler, *Der Dialog in der altgerm. erzählenden Dichtung*, ZfdA. 46, 189 ff. *Heliand, Liedstil und Epenstil*, ZfdA. 57, 1 ff.

Allgem. zum § 8. — Ed. Sievers, *Altgerm. Metrik*. — Rich. Heinzel, *Über den Stil der altgerm. Poesie*. Qu. u. F. 10. Straßbg. 1875. — R. M. Meyer, *Die altgerm. Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*. Berlin 1889. — C. Weinhold, *Spicilegium formularum ex antiquissimis Germanorum carminibus congestum*. Halle 1847. — O. Hoffmann, *Reimformeln im Westgermanischen*. Diss. Darmstadt 1885. — Walther Paetzel, *Die Variationen in der altgerm. Alliterationspoesie*. Palaestra H. 48. Berlin 1913.

Wie in ihrer Metrik, so trägt auch in ihren stilistischen Kunstmitteln die altgerm. Dichtung ein klar hervortretendes Sondergepräge zur Schau, und sie unterscheidet sich darin recht bedeutsam etwa von der epischen Poesie der Griechen, wie sie aus den homerischen Gedichten bekannt ist. Die für diese so bezeichnenden festen Beiwörter sind auf germ. Boden nur schwach vertreten. Der poetische Vergleich begegnet im Deutschen fast gar nicht, im Ags. selten, und hat nur auf nordischem Boden eine reichere Entwicklung erfahren. (Meyer 436 ff.) Die epische Formel, d. h. der festgeprägte Wortlaut für die Erzählung bestimmter Vorgänge, der unverändert wiederkehrt, sobald von einem solchen Vorgang die Rede ist, hat sich nicht entwickelt. Denn nicht eigentlich auf einer Linie mit den ausführlichen homerischen Formeln stehen die kurzen Sätze oder Satzstücke, die als typische Ausdrücke in bestimmten Situationen zum Teil der Dichtung verschiedener germanischer Stämme gemeinsam sind, wie etwa die dichterischen Quellenberufungen: *ik gihôrta ðat seggen* oder *dat gafregin ih* (dazu Meyer S. 355 ff.) oder Wahrheitsbeteuerungen wie *swá wé sóðlice seggan hýrdon* Beow. 273. Näher lag es für die Alliterationsdichtung, die Paarung sinnverwandter Ausdrücke, wie sie auch im griechischen Epos gebräuchlich ist (*κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν*), zu benutzen zur Bildung von Stabreimformeln wie *hugi endi herta* (Kögel I, 1, 337 f.).

Eine in den verschiedensten Formen sich überall durchsetzende Grundregel der altgermanischen Poetik aber ist der Wechsel im Ausdruck für den gleichen Begriff. Ist ein Begriff einmal in die Erzählung eingeführt, so wird er im weiteren nicht wie in der natür-

lichen Rede einfach durch ein rückweisendes Pronomen, sondern vielfach durch ein neues Vollwort aufgenommen. Ist etwa im Heliand v. 78 Elisabeth als *uuib* des Zacharias vorgestellt worden, so wird sie in dem unmittelbar anschließenden Satze nicht einfach mit „sie“, sondern mit *idis* „die Frau“ bezeichnet. Dieser charakteristische Wechsel hängt sicher zum Teil mit der Verwendung des Stabreims zusammen, der statt des farb- und tonlosen Pronomens ein vollbetontes Nomen verlangte. Man erreichte diesen Wechsel durch Verwendung von Synonymen, *heiti*, wie die Kunstlehre der Nordgermanen sie nennt (Meyer S. 122 ff.), oder durch Umschreibungen, *kenningar*, d. h. Kennzeichnungen einer Person oder Sache durch etwas, was sie tut, was mit ihr geschieht, oder durch irgendeine Beziehung, in der sie zu einer andern Person oder Sache steht. So wird statt des Namens *Crist* oder eines Pronomens der Ausdruck *godes sunu* gebraucht, oder man sagt *uuâpaberand* „Waffentragender“ für Krieger oder *bôggeþo* „Ringspender“ für König. Die nordische Dichtung, wo die Fülle der *kenningar* besonders auffällt, gibt hier kein getreues Abbild der älteren gemeingermanischen Verhältnisse, da sie neue Arten von Umschreibungen, darunter höchst künstliche Gebilde von drei und mehr Gliedern, selbständig eingeführt hat. Auf dem Gebrauch von *kenningar* beruht dann weiter größtenteils die reiche Verwendung von Wortzusammensetzungen, die für die altgermanische dichterische Sprache bezeichnend ist.

Der Wechsel im Ausdruck für den gleichen Begriff tritt aber nun nicht nur da ein, wo eben dieser Begriff im Zusammenhange notwendig wieder in irgend einer Weise zu bezeichnen war, sondern er dient auch zur Schaffung einer neuen stilistischen Ausdrucksform, der sogenannten *Variation*. Hier wird ein bereits bekannter Begriff an einer Stelle, wo der syntaktische Zusammenhang es nicht erfordert, ja häufig sogar dadurch unterbrochen wird, mit anderen Worten nochmals genannt: so variiert etwa der Dichter des Hildebrandsliedes den Ausdruck *suertu hauwan* durch *bretôn mit sînu billiu*. Und so werden in der epischen Dichtung (kaum von Haus aus auch in anderen Gattungen wie Lyrik, Spruch, Merkgedicht) sowohl einzelne Worte wie Satzstücke und ganze Sätze inhaltlich wiederholt, wobei für die formelle Umgestaltung wieder *heiti* und *kenningar* ihre Rolle spielen.

Für den Erzählungsstil sind durch die altgerm. Denkmäler zwei verschiedene Formen belegt: der Stil des Einzelliedes und der des Epos. Ersterer ist im skandinavischen Norden der

allein herrschende, er wird aber auch auf westgermanischem Gebiete durch Dichtungen wie das Hildebrandslied und den ags. „Kampf um Finns Burg“ vertreten (Grdr. 2², 983 ff.). Wie diese Gedichte lehren, ist, wenigstens bei den Westgermanen, die Gliederung in Strophen kein notwendiges Merkmal des Liedstiles gewesen. Dieser ist vielmehr lediglich durch die Knappheit der Darstellung gekennzeichnet. Ein einziges Lied genügt im Norden, um die ganze Geschichte Sigfrids von seiner Ankunft am Hofe Gunthers bis zu seinem Tode zu erzählen, ein anderes berichtet die vollständige Sage vom Burgundenuntergang. Rasch schreitet die Erzählung vorwärts, die Reden der Helden, gern ohne ausdrückliche Nennung des Sprechenden, bedeuten nicht Ruhepunkte, sondern sind wesentliche Glieder in der Handlung selbst. Nicht zum wenigsten durch sie wird der stark dramatisch anmutende Charakter des germ. Liedes bedingt. Wo, wie im Hildebrandsliede, nur ein bestimmter Abschnitt einer längeren Erzählung tatsächlich vorgeführt wird, erfährt man gleichwohl aus der Rede alles zum Verständnis der ganzen Sage Notwendige: es ist also auch hier nicht nur eine einzelne Episode, sondern ein Ganzes der Vorwurf des Dichters, und nur eine andersartige — nach Analogie des Dramas könnte man etwa sagen eine analytische — Darstellungstechnik unterscheidet diese Liedgattung von der einfacheren, in der alles nach seiner natürlichen Folge erzählt wird.

Wenn man seit Lachmann angenommen hat, die ausführlichen Epen der mhd. Zeit seien einfach durch Aneinanderreihung einer Anzahl von älteren Einzelliedern entstanden, in denen bestimmte Ausschnitte der Gesamterzählung berichtet waren, und die man aus dem Ganzen noch ziemlich unversehrt wieder herauslösen könne, so wird diese Anschauung durch den tatsächlichen Charakter der erhaltenen germanischen Einzellieder widerlegt. Denn das Lied hat ebenso wie das Epos eine vollständige Fabel zum Thema. Einzig der Erzählungsstil scheidet die beiden Gattungen. Das Epos zerlegt die kurz angedeuteten Handlungsakte des Liedes erzählend in ihre aufeinanderfolgenden Bestandteile, es verweilt bei der Schilderung auch von Nebensächlichem und Zuständlichem, es gewährt den Reden breiteren Raum auch ohne Rücksicht auf ihre Notwendigkeit für den Gang der Handlung. Ein derartiger Stil in der Behandlung heimischer Stoffe ist in der altgerm. Literatur nur für die Angelsachsen belegt, und auch bei ihnen begegnet er erst zu einer Zeit, da Christentum und antike Bildung ihnen bereits vertraut geworden sind. Es besteht somit die Mög-

lichkeit, daß hier eine Sonderentwicklung vorliegt und zudem eine solche, bei der fremde Einflüsse mitgewirkt haben können. Keineswegs haben wir eine Veranlassung, die Entstehung eines nationalen Epos auf deutschem Boden bereits in die altgerm. Zeit zurückzuverlegen. Die Entwicklung der mhd. großen Epen jedenfalls ist unter Bedingungen erfolgt, die in einer Geschichte der althochdeutschen Literatur noch nicht erörtert werden können.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Literatur von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts.

I. Die altdeutschen Zaubersprüche.

§ 9.

Allgemeines.

Denkmäler I No. 4, 16, 47. II 42 ff., 90 ff., 272 ff. — Steinmeyer S. 365 ff. — O. Ebermann, *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt*, Palaestra H. 24, Berlin 1903. — Fr. Hälsig, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrh.* Diss. Leipz. 1910. — R. Heim, *Incantamenta magica*, Jahrb. f. klass. Phil. 19. Suppl., 463 ff. — J. Mansikka, *Über russische Zauberformeln*. Helsingfors 1909. — Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Freiburg i. B. 1909. — J. Schwietering, *Der erste Merseburger Spruch*. ZfdA. 55, 145 ff. — Fr. von der Leyen, *Der erste Merseburger Zauberspruch*. Bayrische Hefte f. Volkskunde I, 270 ff. — Herm. Usener, *Besprechung*. Hess. Blätter f. Volkskunde. I, 2. — Kaarle Krohn, Gött. gel. Anz. 1912, 213 ff. — v. Unwerth, Jahresberr. d. Ersch. 1915, 107 ff. — G. Roethe, *Zu den altdeutschen Zaubersprüchen*. Sitzgsberr. der Kgl. preuß. Ak. d. W. 1915, 278—282. — Reidar Th. Christiansen, *Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches*, Folklore fellows communications 18, Helsingfors 1915. — v. Unwerth, ZfdA. 54, 195 ff. — Edw. Schröder, Gött. gel. Anz. 1917.

Zum Teil in der Form altgermanischer Stabreimdichtung, gröberenteils aber in Prosa oder in jüngerer poetischer Gestalt sind aus altdeutscher Zeit eine Anzahl von Zaubersprüchen überliefert. Hierbei handelt es sich um eine literarische Gattung, deren Geschichte über das germ. Altertum zurück bis in die gemeinsame Urzeit der indogerm. Völker hinaufzureichen scheint. Denn wie Adalbert Kuhn (Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 13, 49 ff., 113 ff.) gezeigt hat, berühren sich mit einigen der germ. Formeln aufs engste einige im Atharvaveda überlieferte altindische Sprüche. So lautet ein indischer Segen zur Heilung eines Beinbruches:

„Zusammen werde dir Mark mit Mark, und auch zusammen Glied an Glied;
Was dir an Fleisch vergangen ist, und auch der Knochen wachse dir;
Mark mit Marke sei vereinigt, Haut mit Haut erhebe sich;
Blut erhebe sich dir am Knochen, Fleisch erhebe sich am Fleisch.
Haar mit Haar, füg' es zusammen “

Wir finden hier die Formel wieder, mit welcher einer der Merseburger Zaubersprüche schließt:

„bēn zi bēna, bluot zi bluoda,
lid zi geliden . . .“

Ein altniederdeutscher Segenspruch gegen eine markverzehrende Krankheit, die vermutlich als Wurmkrankheit bezeichnet wurde, sagt (contra vermes): „Geh aus, Wurm, von dem Mark an das Bein, von dem Beine an das Fleisch, von dem Fleische an die Haut, von der Haut an diesen Pfeil!“ Im Atharvaveda II, 33 heißt es in einem ähnlichen Segen: „aus dem Knochen und aus dem Mark, aus den Sehnen und Adern auch.“

Solche einfache Zaubersprüche, die das, was erzielt werden soll, kurzerhand als Wunsch oder Befehl aussprechen, sind als Gattung auch dem griechisch-römischen Altertum bekannt (Heim, *Incantamenta magica græca latina*, Jb. f. klass. Phil., Suppl.-Bd. 19); sie sind also wohl Gemeingut der Indogermanen gewesen. Neben ihnen aber scheint eine andere, zusammengesetzte Form des Zauberspruches kaum viel jünger und weniger verbreitet gewesen zu sein.

Bei ihr geht der eigentlichen Formel ein epischer Teil voraus, in dem erzählt wird, wie einmal in der Vorzeit, wohl auch in einer Phantasie- oder gar in der Götterwelt, sich ein entsprechender Vorgang abgespielt habe wie der, den man jetzt durch Anwendung des Segens zu bewirken sucht. Die Anlage solcher Sprüche ergibt sich ohne weiteres aus den Formen des primitiven Denkens: ebenso wie man in vorgeschichtlicher Zeit durch Umherfahren einer bronzenen Nachbildung der Sonnenscheibe oder noch viel später im Volksbrauch durch das Rollen brennender Scheiben die Sonne selbst zu wirksamem Scheinen glaubte veranlassen zu können, so meinte man durch die Erzählung eines dem gewünschten ähnlichen Falles diesen selbst zum Eintreten zu zwingen. Im indischen Atharvaveda begegnen solche erzählende Eingänge gern in der Form, daß berichtet wird, wie einst die Götter das Zaubermittel, dessen man sich bedienen will, erfunden und zuerst angewendet haben (vgl. Grill, *Hundert Lieder des Atharvaveda*, Stuttgart 1888). Daß auch auf römischem Boden Segen in epischer Form gebräuchlich waren, das bezeugt der Arzt Marcellus von Bordeaux, der zur Zeit Theodosius' des Großen lebte, in seiner Abhandlung „*de medicamentis empiricis*“ (J. Grimm, *Kleinere Schriften* 2, 114 ff.), wo er neben zahlreichen anderen Zaubermitteln auch einige lateinische Sprüche von derartigem Bau mitteilt. Und

wenn nun auch bei den Germanen die gleiche Art auftritt, so wird man sie ebenso wie die einfache wünschende oder befehlende Formel wohl für schon gemeinindogermanisch halten dürfen.

Eine den West- und Nordgermanen gemeinsame Bezeichnung für den Zauberspruch ist anord. *galdr*, ags. *gealdor*, ahd. *galðar*, *kalter* (Gl. 2, 261, 50; 392, 28; 698, 49). Das Wort ist ebenso wie ahd. *galstar* (Gl.) eine Ableitung von dem Verbum *galan* „singen“, das im Nord. und Ags. mehrfach mit *galdr*, *gealdor* als Objekt erscheint und in der Zusammensetzung ahd. *bigalan* selbst die Bedeutung „mit Zauberformeln besprechen“ hat. Edward Schröder (ZfdA. 37, 241 ff.) glaubte zeigen zu können, daß *galðar* nur die eigentliche Zauberformel bedeute, während man den epischen Eingang der zusammengesetzten Sprüche mit dem Worte *spell* bezeichnet habe, das im Neuengl. in der Tat die Bedeutung „Zauberspruch“ hat. Das *spell* sei „gesagt“, das *galðar* dagegen „gesungen“ worden. Aber die altgerm. Belegstellen erlauben es überhaupt nicht, das Wort *spell* „Erzählung“ auf eine bestimmte einzelne literarische Gattung in fester Form zu beziehen. Und andererseits ist es auch wohl fraglich, ob man aus *bigalan* und *galðar* auf eine wirklich musikalische Vortragsform schließen darf. Bei der internationalen Verbreitung von Zaubermitteln und Sprüchen in römischer und frühchristlicher Zeit, für welche die folgende Darstellung auf Schritt und Tritt Belege gibt, dürfte es wohl kein Zufall sein, daß die germ. Fachausdrücke mit den lateinischen *incantatio* „Zauberspruch“ und *incantare* „besprechen, bezaubern“ wörtlich übereinstimmen.

Ein anderer lat. Ausdruck, *carminare*, ist als *germinôn* geradezu als Lehnwort in Deutschland aufgenommen worden. Andere Zeugnisse aber sprechen dafür, daß die germ. Zauberformeln vielmehr „gemurmelt, geraunt“ wurden. Als die Langobarden einst auf ihrer Wanderung ihr Kriessheer durch Freigelassene verstärken, da suchen sie, wie Paulus Diac. (I, 13) erzählt, der ungewöhnlichen Maßregel heilbringende Wirkung zu sichern: *inmurmurantes quædam patria verba*, also offenbar durch Murmeln beschwörender Zaubervörter. Der germ. Ausdruck dafür war das Verbum „raunen“: *tu rûne imo in daz ora* wird in dem ahd. Spruch gegen die Gliedersteifheit von Pferden dem Beschwörenden geraten (unten § 11); und daß man dem erkrankten Tiere tatsächlich die Zauberformeln ins Ohr „geraunt“ hat, lehren zwei lat. Sprüche, die Steinmeyer aus einer Züricher Sammelhandschr. mitteilt (Steinmeyer S. 391). Als *haliurunnas* bezeichnet Jor-

danes (89, 10 M) die Zauberweiber, die der Gotenkönig Filimer ausweist; und dasselbe Wort, eine Zusammensetzung von *rûna* (*rûnô*) mit *halja* „Unterwelt“, dient in seiner ags. Form *helrûne* f. als Ausdruck für „Zauberin, Zauberer, Dämon“ (Wright-Wülker 188, 32; 343, 4; 470, 27; 471, 33; vgl. 472, 1; *Béowulf* v. 163). Im Ahd. dagegen wird mit *hellirûna*, *hellirûn* das lat. *necromantia* „Totenzauber“ (Graff 2, 525; Kögel 1, 52) wiedergegeben; hier bedeutet *rûna* also „Zaubermittel“. In diesem Sinne aber war es, wie der Zusammenhang mit „raunen“ lehrt, ursprünglich der „geflüsterte“ Zauberspruch, und in der Bedeutung „Zauberlied“ ist *runa* auch aus dem Germ. ins Finnische übergegangen. Zur Benennung für die Runenzeichen wurde es vermutlich auf dem Wege über den allgemeineren Sinn von „Zaubermittel“, was die Runen ja von Anfang an in hervorragendem Maße gewesen sind (zu „raunen“ Grimm, *Myth.*⁴ 1024, N. 365; Kögel 1, 1, 80 f.).

Eine zusammenfassende Besprechung der altd. Zaubersprüche muß über die Grenzen der eigentlichen altgerm. Periode hinausgreifen. Denn die Gattung, die, soweit sie heimischen Ursprungs ist, im germ., ja im noch älteren idg. Heidentum wurzelt, und deren altertümlichste deutsche Vertreter in der Form altgerm. Stabreimdichtung abgefaßt sind, hat mit dem Siege des Christentums nicht ihre Bedeutung verloren. Sie hat auch nicht etwa bloß verborgen in den Überlieferungen des niederen Volkes fortgelebt. Vielmehr hat die Geistlichkeit, in deren Händen die Beschäftigung mit der Heilkunde vornehmlich lag, diese Art von Heil- und Schutzmitteln selbst weiter gepflegt. Durch sie sind zahlreiche lateinisch abgefaßte Sprüche überhaupt erst nach Deutschland gekommen; Geistliche haben aber auch solche Segen in deutscher Sprache selbst gedichtet oder sie aus der heimischen Überlieferung aufgenommen, zuweilen selbst, wenn sie ihrem Inhalte nach offenkundig heidnisch waren. Auch ist es allein der Tätigkeit geistlicher Schreiber zu danken, wenn altdeutsche Zaubersprüche überhaupt in schriftlicher Überlieferung auf die Gegenwart gekommen sind.

§ 10.

Alliterierende Sprüche.

Zwei altd. Zaubersprüche in Alliterationsversen sind im 10. Jahrhundert eingetragen worden in eine geistliche Sammelhdschr. des Merseburger Domkapitels (136). Ihre Mundart möchte

man dem allgemeinen Laut- und Formenstande nach gern für rheinfränkisch ansehen; aber das anlautende *ph* im Namen *Phol* verweist sie doch wohl nach dem benachbarten nördlichen Ostfranken oder Thüringen. (Ein Gebiet, das, wie offenbar die Mundart des Aufzeichners, das ahd. *ei* durchweg zu *ê* werden läßt, erstreckt sich heute von Ostthüringen aus in den Geltungsbereich des Ostfränkischen hinein.)

Der erste Merseburger Spruch erzählt in seinem epischen Eingang, wie einst eine Schar von *idisi* sich niedergelassen habe: einige hätten Bande geknüpft, andere „Heere getetzt, d. h. gehemmt“, und wieder andere Fesseln zerpfückt. Die anschließende eigentliche Formel lautet: Entspringe den Banden, entweiche den Feinden! Der Spruch bezweckt also die Lösung eines Gefangenen aus feindlichen Fesseln. Daß Sprüche solchen Inhalts auch sonst in altgerm. Zeit gebräuchlich waren, lehrt das Eddalied Gróugald: in v. 10, 2 ist hier von einem *leysigald*, einem „lösenden Zauberspruch“, die Rede, mit dem man Fesseln springen macht. In dem Merseb. Segen nun beruht die Analogiewirkung seines erzählenden Teiles auf dessen Schlusse, wo davon berichtet ist, wie einmal Bande gelöst wurden, und zwar wohl von überirdischen Wesen: denn unter den *idisi* „Frauen“ muß man sich wohl Gestalten ähnlich den *valkyrjur* der nordischen Mythologie denken. Die Tätigkeit, die der zweiten Gruppe von ihnen hier zugeschrieben wird, und die doch offenbar in Parallele zu derjenigen der ersteren, dem Fesselnknüpfen, gesetzt ist, schrieb man im Norden den *valkyrjur* zu: *Herfjotur* „Heerfessel“ ist der Name einer von ihnen, und eine andere heißt wohl im gleichen Sinne *Hlökk* „Fessel“ (Grimm 36, 3). Das Wort *herfjotur* aber ist ursprünglich die Bezeichnung für einen plötzlichen Schrecken, der die Kämpfenden befällt und sie im freien Gebrauch ihrer Kräfte hemmt. Seine Verwendung als Name zeigt, daß man in dieser Erscheinung das Eingreifen einer Valkyrie sah. Und nichts anderes ist offenbar damit gemeint, wenn die *idisi* im deutschen Spruche „das Heer hemmen“. Zwei Gruppen von ihnen also binden: die erste mit wirklichen Banden, die zweite mit der Heerfessel; die dritte dagegen löst Gebundenes auf. Dieser allgemeine Grundriß der Formel — drei Frauen oder Gruppen von Frauen, von denen zwei binden, die dritte löst — findet sich im epischen Teil von Zaubersprüchen nun anderwärts wieder: schon in einem von Marcellus mitgeteilten lat. Krankheitssegen heißt es *tres virgines circumibant, duae alligabant, una revolvebat* (Heim,

Incant. Nr. 107). Die letzte Grundlage des deutschen Spruches braucht also nicht eine speziell germanische Formel gewesen zu sein; aber so wie der Text vorliegt, ist er jedenfalls schon in heidnischer Zeit auf germ. Boden ausgestaltet worden und im Gebrauch gewesen. Zu beachten ist, daß die den nordischen Valkyrjur vergleichbaren Frauen in drei Gruppen, also in größerer Zahl als sonst in deutschen Quellen (vgl. Siebs, *ZfdPhil.* 24, 445), erscheinen. — In dem Bestreben, gleich dem zweiten Merseburger Spruche auch diesen ersten auf christlichen Ursprung zurückzuführen, hat Schwietering angenommen, daß die drei Gruppen der *idisi* an Stelle der drei Marien eingeführt seien, die nach der Legende den Leichnam Christi banden und ihn am Ostermorgen lösen wollten — ein Grund für die Annahme solcher Umgestaltung ist nicht ersichtlich.

Der zweite Merseburger Spruch dient zur Heilung von Verrenkungen. Seine Schlußformel ist offenbar uralt: sie findet sich, wie bereits erwähnt, auch im Altindischen wieder. Der epische Teil dagegen hat dort keine Entsprechung. Er berichtet einen Vorfall, der sich in der deutschen Götterwelt abgespielt hat. Wuodan ist zusammen mit Phol in den Wald geritten. Das Roß dieses Begleiters — er wird in der zweiten Zeile mit dem (Wort *balder* „Herr“ oder, wahrscheinlicher, mit einem zweiten) Namen Balder, der ja auch der nordischen Mythologie bekannt ist, bezeichnet — verrenkt sich den Fuß. Vergebens versuchen mehrere Göttinnen, Frija und ihre Schwester Volla — die nord. Quellen kennen Fulla als Dienerin der Frigg —, Sinthgunth und ihre Schwester Sunna — doch wohl die Sonne und nicht die in der Snorra Edda als Syn genannte Gottheit (Kauffmann a. a. O.) — den Schaden durch „Besprechen“ (*bigalan*) zu heilen. Erst Wuodan, der sich wohl darauf versteht, spricht die entscheidende Heilungsformel aus.¹⁾

Zu diesem Spruche bietet die *T r i e r e r* Hs. 40 ein der Überlieferung nach gleichaltes Gegenstück in altsächs. Mundart, aber wohl

¹⁾ Diese Heilungsformel sowie die Eingangszeilen des Spruches will Sievers (*Metrische Studien* IV, Abhh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1918 XXXV, 73) in dem Rhythmus des von ihm angenommenen *Sagverses* lesen:

*Phól endi Wuodan wuorun zi hólza.
duo wárt demo Bálderes wólon
sín wuoz birénkit . . .
bén zi bēna! blúot zi blúoda! líd zi gíliden!
sóse gelímida sîn!*

von einem rheinfrk. Schreiber aufgezeichnet, das zuerst veröffentlicht ist von Roth und Schroeder (ZfdA. 52, 169; vgl. R. M. Meyer, ZfdA. 52, 390 ff. und Braune, PBB. 36, 351 ff.). Nach diesem in Prosa abgefaßten Segen reiten Christus und St. Stephan nach der Stadt Salonia; Stephans Pferd wird dort *entphangan*; Christus heilt es, und nun folgt die eigentliche Anwendung des Spruches auf den vorliegenden Krankheitsfall. Das Wort *entphangan*, *thaz entphangana* bezeichnet eine Krankheit, die sich Pferde durch zu hastiges Fressen und Saufen zuziehen: ein Pferdesegen des 12. Jahrhunderts gebraucht dafür *ouervangen*, die neuere Sprache „verfangen“. Die entsprechende lat. Bezeichnung ist *infusus*, *infusio*: einen lat. Segen, in dem auch gerade das Roß St. Stephans *infusus* ist, überliefert aus dem 10. Jahrhundert die Wiener Hs. 751 (Groenewald, C. F., ZfdPhil. 47 372 ff.). Daß aber Stephan als Besitzer des erkrankten Pferdes auftritt, erklärt sich daraus, daß er in Deutschland und Skandinavien überhaupt zum Pferdeheiligen geworden ist.

Die mit seinem Namen verknüpften Segen sind nun zwar Sprüche gegen *infusio*; aber gleichwohl gehört der Trierer Spruch seinem epischen Teil nach doch eng mit dem Merseburger Verrenkungssegen zusammen; und man streitet nun darüber, ob die gemeinsame Grundlage, auf die sie beide schließlich zurückweisen, heidnisch oder christlich sei. Die letztere Ansicht wird nunmehr, nachdem schon früher Bugge und K. Krohn für den Merseburger Spruch ein christliches Vorbild angenommen hatten, vornehmlich von Krohns Schülern Mansikka und Christiansen vertreten. Auf eine ältere, kaum einheimisch deutsche Vorstufe scheint im Trierer Spruch der Name Salonia zu deuten: denn die Stadt Salona in Dalmatien, die damit gemeint sein wird, hat seit ihrer Zerstörung im 7. Jahrhundert keine Rolle mehr gespielt, ihr Name muß also wohl bereits vorher in den Spruch eingedrungen sein. Andererseits finden sich einige charakteristische Züge des Merseburger Segens, die diesen vom Trierer unterscheiden, doch gleichwohl in christlichen Fassungen wieder, wie solche vom 15. Jahrhundert ab in zahlreichen Varianten in Deutschland, England, Skandinavien und, aus den germ. Ländern entlehnt, bei Finnen, Esthen, Letten und Russen auftauchen. Auch in solchen späteren christlichen Sprüchen geht der Ritt teilweise in den Wald, nicht, wie im Trierer und sonst häufig, nach einer Stadt; auch hier wird — in einem finn. Spruch von Maria, die auch sonst in derartigen

Segen mehrfach als Heilerin erwähnt ist — ein vergeblicher Heilungsversuch unternommen, bevor Christus, wie im Merseburger Spruch Wuodan, sich selbst mit Erfolg ans Werk macht.¹⁾ Und wenn hier das Pferd Balders ausdrücklich als „Fohlen“ bezeichnet wird, so stimmt das eigentümlich zu der Anschauungsweise der christlichen Sprüche, die den Unfall beim Einzug in Jerusalem stattfinden und dem Füllen der Eselin begegnen lassen.

Nach alledem steht nun der zweite Merseburger Spruch nicht außerhalb, sondern durchaus innerhalb einer Entwicklungsreihe von christlichen Verrenkungssegen, deren Anfänge sich zeitlich neben, ja vielleicht schon vor ihm nachweisen lassen. Seine Grundlage kann also wohl eine von der Vorstufe des Trierer Spruches abweichende Variante einer mittelalterlichen lateinischen Formel sein, die auf eine Linie zu stellen ist mit zahlreichen anderen aus biblischer, apokrypher oder legendarischer Überlieferung schöpfenden Zaubersprüchen. Diese epische Eingangserzählung aber ist nach Deutschland, wo man mit ihr die uralte Formel *ben zi bena* usw., verband, schon zur Zeit des Heidentums gedrungen, so daß man hier die christlichen Namen durch solche aus der noch lebendigen heimischen Überlieferung ersetzen konnte. Möglich ist sogar, daß der nunmehr heidnisch umgestaltete Text auf germ. Boden noch weiter gewandert ist. Denn in schwedischen Verrenkungssegen begegnen nicht nur Odin und Freya, sondern, was kaum Zufall sein kann, auch eine Person namens Fylle (Volla, Phol). Vgl. v. Unwerth, ZfdA. 54, 195 ff. — Norlind, Tobias, Svenska allmogens sif i folksed etc., Stockholm 1912, 630. — Wrangel, Bibl. I C 172^{mr.}

Aus allen diesen Gründen ist es allerdings möglich, daß die Namen der heidnischen Götter an Stelle christlicher eingesetzt sein könnten; andererseits bietet die Annahme, daß heidnische Zaubersprüche neben christlichen Kontrafakturen fortbestehen konnten, keine Schwierigkeit, und darum kann die Auffassung, daß wir es mit einem heidnisch-germanischen Spruche zu tun haben, nicht als widerlegt gelten.

In Stabreimversen ist gleich den Merseburger Sprüchen abgefaßt eine alemannische Hausbesegnung. Sie ist mitten

¹⁾ Eine saterländische Umbildung des Merseburger Spruches führt Usener (Hess. Bl. f. Volkskde. I, 3) an; diese bei Strackerjan (Aberglaube u. Sagen aus dem Herzogt. Oldenburg I, 69, ² I, 76) mitgeteilten Stücke sind aus guten Gründen als Fälschungen anzusehen (vgl. Siebs, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskde. III, 381).

unter verschiedenartigen lateinischen Beschwörungen überliefert in einem dem 11. Jahrhundert angehörigen Teil der Sammelhdschr. C 176 der Züricher Kantonalbibl. und trägt die Überschrift *ad signandum domum contra diabolum*. In den zwei alliterierenden Langzeilen des Spruches wird dem bösen Geist, dem *uuiht*, zugerufen: „Gut, daß du weißt, daß du *uuiht* heißt, daß du aber nicht weißt noch vermagst, *chnospinci* zu sagen“ (es wurde später fälschlich *chuospinci* gelesen, was zu unrichtigen Erklärungen Anlaß gegeben hat). Solange eine befriedigende Deutung für das Wort *chnospinci* nicht gefunden ist, wird der genauere Sinn des Textes verborgen bleiben. Es scheint aber, daß zwei dem Volksglauben geläufige Vorstellungen hier mit-sprechen: einmal die Anschauung, man könne dämonische Wesen dadurch unschädlich machen, daß man ihnen ihren Namen (vgl. Rumpelstilzchen, Ekke Nekkepenn, Vatter Fink, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde III, 383) oder, wie hier, eine Gattungsbezeichnung (Wicht, Mahre, Werwolf und dgl.) zuruft; andererseits der Glaube, daß solche Wesen gewisse Worte — natürlich besonders die heiligen — nicht auszusprechen vermögen und ihren eigenen Namen nicht nennen dürfen (Steinmeyer Nr. 75; Ehrismann S. 111). Vielleicht ist *chnospinci* der Name des Wichtes; im Schweizerischen heißt *chnospe* „polternd umhergehen“ (Staub-Tobler III, 764); *knospe* meint einen plumpen, tölpelhaften Kerl und ist ein nicht seltenes Scheltwort, vgl. Deutsches Wörterb. V, 1495, und *knüspel*, Deutsches Wörterb. V, 1527.

§ 11.

Gereimte Sprüche.

Während man in altgerm. Zeit die Zaubersprüche, soweit sie dichterische Form erhielten, in Alliterationsversen abfaßte, wurden sie später vielfach in die Form des altdeutschen Reimverses (vgl. § 54) gekleidet. Ein kleines kunstvoll gebautes Reimgedicht — nur Zeile 1 bleibt reimlos — ist der Bienensegen in rheinfränk. Mundart, der im 10. Jahrhundert in die aus dem Kloster Lorsch stammende Handschr. Pal. 220 der Vatikanischen Bibl. eingetragen wurde. Die Worte der beiden ersten Zeilen sind etwas durcheinandergeraten, lassen sich aber ohne Schwierigkeiten umordnen. Das Ganze erinnert in seinem Bau an die Strophen, die Ratpert von St. Gallen in dem Lobgesang auf den Gründer seines Klosters verwendet hat (§ 47). Ohne epischen Eingang tritt die

Wunsch- und Zauberformel auf: unter Anrufung Christi wird dem ausgeflogenen Schwarm gewünscht, daß ihm auf dem Fluge kein Unheil zustoßen möge. Und im Namen der Maria wird ihm sodann geboten, wenn er sich niedergelassen habe, still zu sitzen und sich einfangen zu lassen.

Als ihr Beruf, dem sie sich nicht durch Fortfliegen entziehen soll, wird der Biene genannt: „wirke den Willen Gottes“. Ganz entsprechend sagt ein lat. Spruch der Wiener Handschr. 751 zu den Bienen: *vos estis ancille domini, vos faciatis opera domini*. Und was damit gemeint ist, lehrt ein anderer lateinischer Segen des 9. Jahrhunderts: hier heißt es von der Biene *ceram candidam facis et lumen ueracis ante dominum portabis*. Sie dient Gott, da sie das Wachs fertigt, dessen der christliche Gottesdienst nicht entraten kann. Daher blühte auch die Bienenzucht in den deutschen Klöstern, und von einem Klosterinsassen ist wohl für den praktischen Gebrauch auch der Lorscher Segen gedichtet worden.

Denkm. 16. Braune 31, 3. Steinmeyer 77. Faksimile bei F. Pfeiffer, Wiener Sitzgsberr. 52, 3 ff. und A. Salzer, *Literaturgesch.* I, 20. — Ehrismann, *ZfdWortforsch.* 7, 196 f. — von Unwerth, *PBB.* 42, 117. — Hälsig a. a. O. S. 66 ff.

Nur teilweise gereimt sind die Verse des Spruches gegen die *rae he*, die Gliedersteifheit bei Pferden, den unter der Überschrift *ad equum errehet* die Pariser Handschr. Nouv. acqu. lat. 229 überliefert. Die Aufzeichnung gehört erst dem 12. Jahrhundert an, die Sprachformen des kleinen rheinfränkischen Gedichtes aber sind noch späthhd. In den Versen des epischen Eingangs ist ein kurzes Gespräch zwischen „unserm Herrn“ und einem Manne vorgeführt, der sein „rähe“ gewordenes Roß hinter sich her zieht. Der Heiland rät ihm, das Tier beiseite zu führen, ihm in das Ohr zu raunen und es an den rechten Fuß zu treten. Und daran schließt sich in Prosa die Nutzenanwendung: „So rasch, wie Gott selbst dort das Roß geheilt hat, werde auch dieses hier — sei es nun rot, schwarz, weiß, falb, grau oder gescheckt — seine ‚Rähe‘ los.“ Die epische Formel mit ihrem Dialog hat sich bis über den Ausgang des Mittelalters hinaus im Gebrauch erhalten. Die Reimverse des alten Spruches sind wohl ebenso wie die des Bienensegens in einem Kloster entstanden: die Füllzeile mit *sinero arngrihti* (d. h. *êregrehî* „Barmherzigkeit“), mit deren Hilfe ein Reim auf *trohtin* gebildet wird, war dem Verfasser in solcher Verwendung wohl aus der geistlichen Dichtung bekannt (Otf. 4, 31, 19; Ludwigslied v. 59).

Denkm.³ 2, 303. Steinm. 66, 2. W. Scherer, Berl. Sitzberr. 1885, 581 ff. Kögel, Lit. I, 2, 157 ff. Hälsig S. 78 f.

Die Farbe des erkrankten Tieres soll wie hier nach ausdrücklicher Anweisung auch genannt werden in einem zweizeiligen gereimten Spruch gegen Würmer, den die gleiche Handschr. bewahrt hat. Im alemannischen Dialekt späthd. Zeit wird hier ohne epischen Eingang die Sonne beschworen, nicht eher zu scheinen, als bis das kranke Tier von den Würmern befreit sei (Denkm. 2³, 305; Steinm. 66, 3; Scherer a. a. O. 585; Kögel, Litgesch. 1, 2, 158).

Um einen Analogiefall als erzählenden Eingang in Wurmsegen der Heilungsformel vorzuschicken, benutzte man in der christlichen Tradition die Geschichte von Hiob: wie er, von Würmern geplagt, auf dem Miste lag und von Gott geheilt wurde, so werde auch der Kranke von seinen Würmern befreit. Die älteste deutsche Fassung eines derartigen Spruches findet sich in Reimversen mitgeteilt erst in einer Münchener Handschr. des 12. Jahrhunderts (cod. lat. 536); aber sprachliche Gründe deuten darauf, daß die Geschichte des Textes noch in die ahd. Zeit zurückreicht. (Denkm. 47, 2 A.; Hälsig 92 ff.). In den Wurmsegen war es uralter Brauch, die verschiedenen Farben der Würmer aufzuzählen, und das hat man dann offenbar gelegentlich auf die zu heilenden Tiere übertragen. Schon im Atharvaveda wird von bunten und weißen, von schwarzen, roten und braunen Würmern gesprochen und in deutschen Sprüchen späterer Zeit ist noch das gleiche Verfahren im Gebrauch (Ad. Kuhn a. a. O. S. 139, 141 ff.; Hälsig S. 93 f.).

In zwei gereimten Langzeilen ist auch ein altsächsischer Segen für Nasenbluten abgefaßt (*ad catarrum*), den die bei Gelegenheit des Stephansspruches (§ 10) erwähnte Trierer Hs. überliefert. „Christus ward verwundet und wurde doch wieder heil und gesund. Sein Blut stand still: so tu auch du, Blut.“ Wörtlich an diesen Spruch klingt eine Formel gegen Blutfluß an, die im 12. Jahrhundert in eine Erfurter Miscellanhs. (62 b) eingetragen ist, sowie der Eingang eines gereimten mhd. Wundsegens, der als zweiter Teil des sogenannten Bamberger Blutsegens in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts (beschr. Gll. 4, 378 ff.) steht. Mit der Verwundung Christi, von der diese Sprüche erzählen, ist jedenfalls die Seitenwunde gemeint, die er durch den Speer des Longinus empfing: griechische und lateinische sowie auch jüngere deutsche Wund- und Blutsegen nennen in gleichem Zusammenhang

den Namen dieses Mannes, an den sich im Mittelalter schon früh eine eigne Legende geknüpft hat. Auch ein nicht recht verständlicher Blutsegen in der Rheinauer Hs. 51 der Züricher Kantonalbibl. (10. Jahrhundert), der einzelne deutsche Worte enthält, erwähnt den Longinus. (2. Trierer Spruch s. oben. Ferner Steinm. S. 378; Erfurter Blutsegen, Steinm. S. 378; Bamberger Blutsegen, Steinm. 69; Fr. Wilhelm A. XVIII B. 127; Longinussegen, Denkm.³ 2, 275; Häsigs S. 81 ff.; Eberm., Griechisch: A. Jacoby, ZfdA. 54, 204 ff.; Rheinauer Spruch St. 379 f.).

Endlich wäre unter den gereimten Zaubersprüchen noch die Zeile *Ig fant iz fersuant, Ig berein iz fersuein*, zu erwähnen, die im 11. Jahrhundert in eine Schlettstädter Handschrift eingetragen worden ist (Steinm. 380).

§ 12.

Sprüche in Prosa.

Gleich dem schon (S. 50) behandelten Trierer Stephanssegen sind endlich die Mehrzahl der deutschen Zaubersprüche, ebenso wie ihre zahlreichen lat. Gegenstücke und Vorbilder, in *Prosa* abgefaßt. Wohl erscheint dabei der Text öfters rhythmisch gegliedert, und man kann manche Segen oder Teile von ihnen in Langzeilen nach der Art altgermanischer Verse zerlegen. Auch begegnen hier und da wie auch sonst in germ. Prosa stabreimende Wendungen oder Formeln. Aber wo nicht Reim oder Alliteration deutlich als durchgängiges Kunstmittel angestrebt scheinen, tut man besser daran, die betreffenden Texte einfach als Prosa zu behandeln, und verzichtet jedenfalls darauf, eine ursprünglichere dichterische Fassung wiederherstellen oder ein unbegrenzbares Mittel zwischen Vers und Prosa annehmen zu wollen.

Im unmittelbaren Anschluß an die soeben besprochenen Wund- und Blutbeschwörungen ist hier der sogenannte *Straßburger Blutsegen* zu nennen. Er ist nur aus einer Abschrift nach einer jetzt verlorenen Straßburger Handschr. des 11. Jahrhunderts bekannt und besteht aus drei nicht von Haus aus zusammengehörigen Teilen. Der erste stimmt in seiner Nutzenanwendung *to uerstont taz plöt, uerstande tiz plöt!* mit dem Trierer Spruch überein. Seinen epischen Eingang: „Genzan und Jordan gingen zusammen schießen. Da schoß Genzan den Jordan in die Seite“ kann man nur dann als stabreimende Dichtung auffassen, wenn man Alliteration von *g* und *j* annimmt, was für die obd. Mund-

art des Stückes unmöglich sein dürfte. Die Seitenwunde, die Jordan erhält, erinnert sofort wieder an die Verwundung Christi. Und tatsächlich tritt in einem anderen deutschen Zauberspruch die legendenhafte Vorstellung auf, daß Christus seine Wunde beim Waffenspiel durch die Hand eines Genossen empfangen hat: im ersten, prosaischen Teile des Bamberger Blutsegens, der trotz seiner späten Überlieferung noch ahd. Sprachformen aufweist, spielen der Heiland und Judas mit Spießen, und dabei wird jener in die Seite verwundet. Ein entfernter Anklang an diese Vorstellung scheint sich, wie Jacoby ausgeführt hat, in dem aus syrischer Quelle stammenden arabischen *Evangelium infantiae* zu finden.

Im Straßburger Spruch sind nun die Namen des Herrn und seines Genossen durch *Jordan* und *Genzan* ersetzt. Ersteres ist einfach der bekannte Flußname, der hier eingedrungen ist, da er in einem anderen Typus von Blutsegen ganz gebräuchlich war. Als Analogiehandlung zu dem gewünschten Stillstehen des Blutes wird nämlich in griechischen, lateinischen und deutschen Sprüchen häufig das Stillstehen des Jordan bei der Taufe Christi herangezogen. Dies geschieht z. B. in einem gereimten Segen *ad fluxum sanguinis narium*, den aus dem 12. Jahrhundert die schon erwähnte Pariser Handschr. Nouv. acqu. lat. 229 überliefert; auch die ahd. Worte: *wazzer fluzit Jordan heizit da der heiligo Crist inne gedofet ist*, im 11. Jahrhundert in eine Schlettstädter Handschr. eingetragen, haben als Eingang einer solchen Formel zu gelten. Und im ersten Teile des Bamberger Blutsegens ist in der Verwundungslegende noch das Motiv vom Stillstehen des Jordan angehängt. Hinter Genzan, der im Straßburger Spruche neben Jordan auftritt, vermutet Roethe vielleicht mit Recht den Namen der Heilpflanze Gentiana, der aus einem zu ähnlichen Zwecken gebräuchlichen anderen Spruche oder Rezept eingedrungen sein mag. (Eine Gentiana-Sorte ist der blaue Dorant, und Dorant ist ein vielbenutztes Zauberkraut; vgl. Myth.⁴; Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien II, 213, 249.)

Der Anfang eines anderen selbständigen Segens ist wohl die nicht voll verständliche Zeile „*Vro unde Lazakere ke'ken molt petritto*“, die auf den ersten Teil des Straßburger Spruches folgt; vielleicht war in seinem epischen Eingang von dem Herrn und Lazarus die Rede: der Name des letzteren spielt sonst in Geburtssegens eine Rolle; *petritto* könnte „Bettfieber“ bedeuten.

Daran schließt sich endlich in der Straßburger Handschr. ein

zweiter Blutsegen: „Ein Dummer saß auf dem Berge, ein dummes Kind im Arme; Dumm hieß der Berg, Dumm hieß das Kind: der heilige Dumme lasse diese Wunde heilen.“ Bei diesem Spruche handelt es sich um die wörtliche Nachbildung eines lat. Segens, die dessen wirklichen Sinn nicht wiederzugeben vermag. Schon Jacob Grimm hat als Gegenstück den von Marcellus Burdigalensis überlieferten Blutsegen herangezogen: *stupidus in monte ibat, stupidus stupuit; adiuro te matrix, ne hoc iracunda suscipias*. Und eine andere lat. Fassung beginnt mit den Worten: *stulta femina super fontem sedebat et stultum infantem in sinu tenebat* . . . Die Analogie zwischen erzählendem Eingang und Wunsch beruhte in der ursprünglichen lat. Form des Spruches einfach auf der Verwendung der zusammengehörigen Worte *stupidus* und *stupeo*: das Verbum bezeichnete das gewünschte Erstarren des Blutes, und den Analogiefall dazu fand man hier nicht in einer als wirklich vorgestellten Erzählung, sondern in einer willkürlichen Fabel, die nur die anklingenden Worte *stupeo* und *stupidus* enthalten mußte.

Denkm. 4, 6. Steinm. 68. — Koegel, Lit. 1, 1, 262 ff. Ebermann 43 ff. — Bamberger, Blutsegen: Steinm. 69. Wilhelm A. XVIII B. 127. A. Jacoby, ZfdA. 54, 200 ff. — Jordan: Hälsig 88 ff. Steinm. S. 378. Jacoby S. 206 ff. — *Ad fluxum sanguinis* und *Wasser rinnet*: Denkm. 2, 275. Steinm. S. 379 f. — *Genzan*: Roethe, Sitzberr. d. Berl. Ak. 1915, 279 f. — *Lazarus*: Hälsig 97. — *Tumbo saz in berke*: Grimm, Kl. Schr. 2, 147. Heim S. 498. Helm, Hess. Bl. f. Vöde. 8, 131 ff.

Den Wund- und Blutsegen reihen sich eine Anzahl anderweitiger Krankheitsbeschwörungen an. Zwei Handschriften, die schon mehrfach erwähnte Nouv. acq. lat. 229 der Pariser Nationalbibliothek und eine etwas ältere, noch dem 11. Jahrhundert angehörige Münchener (Clm. 14 763) überliefern einen obd. Spruch gegen die Fallsucht. Keine der beiden Fassungen verdient vor der andern den unbedingten Vorzug, und eine zweifellose Deutung des ganzen Textes ist bisher nicht gelungen. In der Pariser Handschr. findet sich auch eine ausführliche lateinische Anweisung zum Gebrauch der Formel: mit gespreizten Beinen über dem an der Erde liegenden Kranken stehend, soll der Beschwörende sie dreimal hersagen, sodann mit beiden Händen die Erde berühren und schließlich, auf die rechte Seite des Kranken hinübertretend, ihn mit dem rechten Fuß anstoßen und sprechen „Steh auf! Was war dir? Gott hat dir's geboten“. Der eigentliche Spruch enthält zwei nicht miteinander zusammenhängende epische Formeln. In der ersten handelt es sich um eine noch nicht befriedigend erklärte

legendarische Erzählung: der Teufelssohn steht auf Adams Brücke und spaltet einen Stein in kleine Stücke. Adams Sohn aber treibt den Teufelssohn in den Wald (?). Mit dem Adamssohn ist Christus gemeint; und die Adamsbrücke könnte wohl, wie Singer annimmt, das Kreuzholz sein: auf Adams Grabe gewachsen, hat es nach der Legende später als Brücke gedient, welche die Sibylle nicht zu überschreiten wagte. Die vollständige Deutung des Vorfalles wird aber noch dadurch erschwert, daß es unklar bleibt, in welchem Verhältnis die erste Zeile des Spruches zu dem folgenden steht: in der Münchener Fassung ist nach ihr ein *doner dutiger dietmahtiger* derjenige, der den Stein spaltet; in der Pariser Handschr. dagegen steht *doner dutigo dietewigo* scheinbar als Anrufung voran; und dann wird *des tiufales sun* als Subjekt des ersten Satzes eingeführt. Da man in *doner* den germ. Gott *Donar* wiederzuerkennen glaubte (Hildebrand, Ges. Aufs. 209 ff.; Denkm.; Kögel Litgesch.), so meinte man, in dem Spruche eine — wenigstens teilweise — heidnische Dichtung sehen zu dürfen. Aber, abgesehen von dem Inhalt des weiteren Textes, passen die Beiwörter *dietmahtig* und *diet-ewig* „allmächtig“ oder „allewig“ kaum auf einen heidnischen Gott. v. Kraus' Vorschlag, in der ersten Zeile Spuren einer ursprünglichen niederdeutschen Fassung zu sehen, wodurch für die hochdeutsche Form *doner duzzigêr diez mahtigêr*, d. h. „tosender Donner, mächtiger Schall“ gewonnen würde, findet keine Stütze in den sonstigen Lautformen des Textes. Aber auch ohne eine restlos aufgehende sprachliche Deutung des Eingangs ist wohl die Meinung Singers, daß in einer Zusammensetzung mit dem Wort „Donner“ eine poetische Bezeichnung für den christlichen Gott stecken könne, erwägenswert; wird er doch in der mittellateinischen geistlichen Dichtung häufig genug mit dem der antiken Poesie entlehnten Namen *Tonans* bezeichnet (Singer, ZfdA. 42, 365).

Noch weniger klar als die erste, aber ebenfalls christlichen Inhalts ist die zweite epische Formel des Spruches: Petrus sendet seinen Bruder Paulus, Adern zu verbinden (?); dann scheint Pontius Pilatus genannt zu sein; und endlich folgen die Worte „er verstieß den Satanas“, an die sich die eigentliche Beschwörung anschließt: „so vertreibe ich dich, unreiner Geist“. In diesen Schlußworten ist der Zusammenhang zwischen dem Zweck des Spruches und den beiden Erzählungen zum Ausdruck gebracht: beidemale ist von der Vertreibung eines Teufels berichtet, und die Beschwörung eines Epileptischen galt offenbar wie auch in der Bibel als Austreibung eines in den Kranken gefahrenen bösen

Geistes. (Denkm.³ 2, 300 ff.; Steinm. 70; Rud. Hildebrand, Ges. Aufsätze u. Vorträge z. deutschen Phil. 1890, 209.)

Gegen *malus malannus*, ein böses Geschwür, richtet sich ein lat. Segen, den man sprechen soll, indem man um die schmerzende Stelle mit dem kleinen Finger einen Kreis beschreibt. Der Spruch findet sich, wörtlich fast gleich, in einer Bonner Handschr. des 11. (218 der Univ.-Bibl.) und in einem Züricher Codex des 12. Jahrhunderts (58/275 der Wasserkirche). In der Bonner Fassung sind dem Text zwei deutsche Zeilen in bairischer Mundart eingefügt, die ganz ähnlich wie die lateinischen Worte das Übel im Namen Gottes beschwören, keinen Schaden zu stiften (Denkm. 4, 7; Steinm. 71).

Die Pariser Handschr. Nouv. acq. lat. 229 enthält neben einer Reihe schon besprochener deutscher Segen, auch noch einen Spruch *contra überbein*. Lateinisch wird darin die Anweisung gegeben, ein Holzstück auf das Überbein zu legen, das Kreuzeszeichen zu machen und nach einem Paternoster eine ahd. Formel darüber zu sprechen, in der das Übel im Namen des Kreuzes aufgefodert wird zu *suinan unde suachon* (Denkm.³ 2, 305; Steinm. S. 386). — Weiterhin sind hier zu nennen zwei Fassungen eines Rezeptes gegen *Gicht* (*contra paralysin*), die eine auf einer Rolle des Grafen v. Malinen in Bern, die andere in Clm. 23 479 aus dem 11. Jahrh. (Steinm. LXXII).

Auch die Anweisung zum Gebrauch ist deutsch in einem späteren bairischen *Augensegen*, den eine Hand des 11. Jahrhunderts in die aus St. Emmeram in Regensburg stammende Münchener Handschr. Clm. 14 472 eingetragen hat: mit fließendem Wasser soll man die Augen des Kranken benetzen und dabei den Wunsch aussprechen: mit demselben Segen, mit dem Christus dem Blinden sein Gesicht wiedergegeben hat, seien auch diese Augen gesegnet! (Steinm. 73; F. Wilhelm A. V. B. 53 f.)

Dagegen ist der eigentliche Spruch, in Form eines Gebetes an Christus, lateinisch und nur die Anwendungsvorschrift ahd. in einem Segen gegen *Halsentzündung*, der in dem Münchener Sammelbande Clm. 23 390 enthalten ist (Steinm. 74; Wilhelm A. XIX).

Gegen krankheitserregende *Würmer* richtet sich gleich dem schon erwähnten gereimten Wurmsegens auch ein Spruch, den in niederdeutscher Sprache die dem 9. Jahrhundert angehörige Handschr. 751 der Wiener Hofbibl., in hochdeutscher der Codex Clm. 18 524, 2 zu München (10. Jahrhundert) überliefert. Es fehlt

ein erzählender Eingang; der Wurm wird aufgefordert, samt seinen neun Jungen herauszugehen, aus dem Mark in den Knochen (die Adern), aus dem Knochen (den Adern) in das Fleisch, aus dem Fleisch in die Haut, aus der Haut in einen Pfeil. Statt *strâla* = Pfeil gebraucht die hochdeutsche Fassung den Ausdruck *tulli*, d. h. „Röhre, mit der die Pfeilspitze auf dem Schaft befestigt wird“; es handelt sich also um den gleichen Zauberbrauch, wie wenn man noch in der Gegenwart Krankheiten unschädlich zu machen sucht, indem man sie in eine Höhlung, etwa ein Loch in einem Baumstamm, hineinbannt und diese dann zukapselt. Den Pfeil, in den man das Übel so eingeschlossen hatte, mag man dann, wie eine jüngere, erst ahd. Fassung des Spruches vermuten läßt, in den „wilden Wald“ hinein geschossen haben (Ad. Kuhn 13, 65 ff.; Denkm. IV, 5; Braune 45, A, 2; Steinm. 67; daselbst Erklärung des Wortes *nesso*; Wurmsegen Hälzig 92 ff.; Denkm. 47, 2).

Wie hier der Text des deutschen Spruches selbst auf eine mit seiner Anwendung verbundene Zauberhandlung weist, so ist bei einem andern, wohl rheinfränkischen Wurmsegen in lat. Worten ausführlich das ganze Zauberritual beschrieben, in das er als Glied sich einzufügen hat. Dem an der Wurmkrankheit leidenden Pferde soll man das Kraut *sigillata*, das Salomonssiegel, an der Stirn befestigen, bis es gesundet. Bevor man die Pflanze in genau vorgeschriebener Weise aus der Erde zieht, hat man zehnmal die deutschen Worte „Christus ward geboren, in die Krippe gelegt“ — sie begegnen auch in einem deutschen Pferdesegen des 12. Jahrhunderts — zu sprechen, darauf das Roß nach Farbe und Besitzer zu bezeichnen und jedesmal ein Paternoster anzuschließen. Die Überlieferung dieses Textes stammt erst aus dem 13. Jahrhundert, die Sprachform des deutschen, kaum ganz vollständig bewahrten Spruches aber ist noch ahd.

Wie hier ausdrücklich die Farbe des erkrankten Tieres genannt wird, so heißt es auch in einem von der gleichen Handschr. mitgeteilten lat. Wurmsegen: *libera illam bestiam — aut albam aut rubram aut qualem colorem habet — de uerme*, und schon in den früher behandelten gereimten Sprüchen gegen Würmer und in dem Segen *ad equum errëhet* (oben S. 53) fand sich der gleiche Zug. Seine Verwendung hat ihren Ausgangspunkt wohl in der Gattung der Wurmsegen (Pferdewurmsegen Steinm. 64, 2; Pferdesegen des 12. Jahrhunderts ebd. 1; Denkm.³ 2, 304; Lat. Wurmsegen ebd. 2).

Gegen eine P f e r d e k r a n k h e i t richtet sich auch ein Spruch in niederdeutscher Mundart, der in der Wiener Handschr. 751

dem schon erwähnten niederdeutschen Wurmseggen vorangeht. Ein Fisch schwamm im Wasser, seine Flossen zerbrachen ihm, der Herr aber hat ihn wieder geheilt, so erzählt der epische Eingang. Eine Parallele dazu scheint eine Sage von Petrus zu geben. (Wolf, Deutsche Sagen Nr. 31; Firmenich S. 9, 48; Schleswig-holsteinische Sagen IL.)

Und daran schließt sich die Aufforderung, der Herr möge nun ebenso auch das Pferd von seiner *spurihelti*, seiner Lahmheit, heilen. (Denkm. 4, 4; Braune 45, A, 1; Steinm. 65.)

Ein Spruch, der die ausgetriebene Herde ebenso wie die Hirtenhunde vor den Gefahren schützen soll, die ihnen von Wölfen und Dieben drohen, ist der sogenannte *Wiener Hundesegen*, im 10. Jahrhundert eingezeichnet in die Handschr. 552 der Wiener Hofbibliothek. Ein ihm eng verwandter lateinischer Segen in der dem gleichen Jahrzehnt angehörigen Trierer Handschr. 40 spricht ausdrücklich von Hunden und anderen Tieren, und auch sein Eingang: *in nomine domini nostri creati! crescite et multiplicamini* gilt deutlich der Herde, nicht den Hunden. Beide Sprüche erzählen nicht von einem bestimmten vorbildlichen Ereignis; aber sie begründen die Bitte an Christus, die Tiere zu leiten und zu schützen, mit dem Hinweis, daß er, der Herr, ja schon gelebt hat, als an die jetzt gefürchteten Schädiger, Wolf und Dieb, noch nicht zu denken war. In der deutschen Fassung wird die gleiche Bitte auch an St. Martin gerichtet, von dem es heißt, daß er *Christas hirti* gewesen sei. Dieser Heilige begegnet als Beschützer der Herden auch in mhd. Quellen. Er verdankt diese Eigenschaft wohl dem Umstande, daß es in Baiern und Österreich — und gerade bairisch ist auch die Mundart des alten Wiener Spruches — bis auf die Gegenwart Sitte war, eben am Martinstage zum letzten Male das Vieh auszutreiben, und daß sich an die endgültige Heimkehr der Herden dann mancherlei Hirtengebräuche anknüpfen, so im Böhmerwald das „Wolfauslassen“: der Gemeindehirt verkündet, daß von nun an, wo das Vieh heil nachhause gekommen ist, den Wölfen und anderen Raubtieren freier Spielraum gewährt sei. Damit gibt also St. Martin sein sommerliches Amt als „Hirte“ und Schützer gegen die Wölfe ab.

Denkm. 4, 3. Braune 31, 2. Steinmann 76. Karajan, Wiener Sitzgsberr. 25, 308 ff. Martin, ZfdPh. 24, 226. — Weitere Literatur vgl. bei: Hälsig 64. Denkm. 2, 49. Kelle 1, 67. St. Martin: *Grimm, Myth.* 4 1037, Nachträge S. 371. E. H. Meyer, *Deutsche Volkskunde* 140. 148.

Josef Schramek, *Der Böhmerwaldbauer*. Beitr. zur deutsch-böhm. Volkskunde hgg. v. A. Hauffen, Bd. 12, 170 ff.

II. Das Hildebrandslied.

Die sehr umfangreiche Literatur ist in den Denkm. und vor allem vorzüglich in Braunes ahd. Lesebuch gesammelt. Nachbildungen der Handschr. sind gegeben von Wilh. Grimm, *De Hildebrando antiquissimi carminis teutonici fragmentum*, Göttingen 1830; von E. Sievers, *Das Hildebrandslied, die Merseburger Zaubersprüche und das fränkische Taufgelöbniß*, mit photographischem Faksimile nach den Hss., Halle 1872; von M. Enneccerus, *Die ältesten deutschen Sprachdenkmäler*, Frankfurt a. M. 1897; Könnekes *Bilderatlas* S. 6, 7. — Erste Ausgabe von J. G. Eckhart, *Commentarii de reb. Franciae orient.* Würzburg 1729, I, 864 ff.; von den Brüdern Grimm, *Die beiden ältesten deutschen Gedichte aus d. 8. Jahrh.* Cassel 1812. — C. W. Grein, *Das Hildebrandslied* usw. Marburg 1858, ² 1880. — K. Lachmann, *Über das Hildebrandslied*. Kl. Schr. II, 407 ff. — A. Holtzmann, *Untersuchungen über das Nibelungenlied*, 1854, 158 ff. — *Germania* 9, 289 ff. — Denkmäler No. 2 u. II³, 8 ff. — Steinmeyer S. 5—15. — Fr. Kauffmann, *Philol. Studien f. Sievers*, 1896, 124 ff. C. Kraus, *Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien* 47, 316 ff. — Herm. Möller, *Zur ahd. Alliterationspoesie*. Kiel 1888. — J. Franck, *ZfdA.* 47, 1 ff. — G. Ehrismann, PBB. 32, 260 ff. — H. Pongs, *Das Hildebrandslied*. Diss. Marburg 1913. — Franz Saran, *Das Hildebrandslied*. Bausteine z. Gesch. d. d. Lit. XV. Halle 1915. — G. Neckel, *Zum Hildebrandsliede*, PBB. 42, 97 ff. — F. Kluge *Die Heimat des Hildebrandsliedes*, PBB. 43, 500 ff.

§ 13.

Inhalt des Liedes und Gestalt der Sage.

Die alten Heldenlieder geschichtlichen und sagenhaften Inhalts, wie der germanische *scop* sie mit Begleitung der Harfe vorgelesen hat, sind noch zur Zeit Karls des Großen bei den germ. Stämmen seines Reiches im Schwange gewesen. Der Kaiser selbst hat, wie Einhard (cap. 29) berichtet, solche *barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur*, schriftlich aufzeichnen lassen (Müllenhoff, *ZfdA.* 6, 435 ff.; dagegen Kelle, *Litgesch.* I, 80 f.). Aber seine Absicht, diese Denkmäler altgerm. Kunstschaffens durch seine Sammlung der Nachwelt zu erhalten, hat er nicht erreicht.

Nur ein deutsches Gedicht in alter Form ist aus jenen Tagen auf die Gegenwart gekommen: das Hildebrandslied. In den Rahmen der gotischen und oberdeutschen Dietrichssage ist hier die tragische Fabel vom Kampf eines Vaters gegen den eignen Sohn eingefügt (vgl. Jiriczek, *Deutsche Heldensage*): dem Anschauungskreise eben dieses historisch-sagenhaften Stoffgebietes

entnimmt der Dichter die äußere und innere Motivierung des Ereignisses. Nur die Katastrophe selbst wird in dramatisch packender Darstellung vorgeführt. Was zu ihrem Verständnis an Sagenstoff und insbesondere an Vorgeschichte der beiden Handelnden notwendig ist, das ergibt sich aus den zwischen ihnen gewechselten Worten, doch ohne daß ihre Reden dadurch den Charakter von längeren Erzählungen erhielten, die für den Hörer und nicht vielmehr für die Beteiligten selbst bestimmt und notwendig wären.

Dietrich ist aus seiner Heimat in Italien vor dem Hasse Otachars, des Herrschers im Lande, gewichen. Von zahlreichen Gefolgsmännern begleitet, ist er nach dem Osten gezogen. Dieses Ereignis wird zum entscheidenden auch für den Helden des Liedes, Hildebrand. Zuvor war er dem Otachar gar wert gewesen, der liebste unter seinen Helden¹⁾. Nun aber, da Dietrich ins Elend ziehen muß, da ihm Hilfe bitter not tut, scheut Hildebrand sich nicht, den Zorn des Herrschers auf sich zu laden: er verläßt die Heimat und folgt dem Vertriebenen. Getrennt von allen den Seinen (v. 24 b; vgl. Ehrismann, PBB. 22, 279), führt er dreißig Jahre lang ein kriegerisches Leben: vor mancher festen Burg hat er gelegen, und in der Feldschlacht wird er stets der ausgewählten Reiterschar zugesellt, die in der germ. Kriegskunst die Aufgabe hatte, durch ihren wuchtigen Lanzenangriff die feindliche Schlachtreihe zu durchbrechen (Ehrismann S. 284). Im Dienste des Hunnenkönigs, zu dem die Verbannten sich begeben haben, vollbringt er seine Taten, und reicher Lohn wird ihm von dem mächtigen Herrn. Treue mit Treue vergeltend, sendet der König schließlich ein Heer nach Italien, um Dietrich und die Seinen siegreich in die Heimat zurückzuführen.

Als die eigentliche Handlung des Liedes einsetzt, stehen sich die zwei Heere gegenüber: das der Hunnen und die Verteidigungsscharen des Landesherrn. Nach alter Sitte haben zwei hervorragende Streiter sich zum Einzelkampf zwischen den Heeren

¹⁾ Mit Wackernagel und Heinzel fasse ich *tirri* als Verschreibung für *tiuri*. Die Fügung *unmez tiure* begegnet auch bei Notkêr (Boethius 3, 93, ed. Piper I, S. 197, 4). Auch dem Schreiber A des Hild. (vgl. § 14) war sie wohl geläufig: denn er hat scheinbar zuerst *tiuri* schreiben wollen (Saran 25, Fußn. 31), dann aber nach der Vorlage, die also den Fehler schon enthielt, das *u* in *i* verbessert. In v. 26 ist dann *unti* beizubehalten. Der mit dieser Konjunktion beginnende Satz bleibt unvollständig, da innerhalb des Wortes *Deotrichhe* der Schreiber irrümlich auf v. 23 zurückgriff (vgl. Saran S. 27 f.). Inhaltlich muß die fehlende Zeile oder Halbzeile ungefähr dasselbe ausgesagt haben, wie die an ihre Stelle geratenen Worte *darbâ gistuontun*.

herausgefordert. Sorgfältig gerüstet und gewaffnet sprengen sie einander entgegen: von der einen Seite Hildebrand, von der andern sein eigner Sohn. Als kleines Kind hat er ihn vor dreißig Jahren in der Heimat zurücklassen müssen, und eine schwere Zeit haben Weib und Kind des Landflüchtigen durchlebt, dessen Besitz dem Recht nach seinem Erben genommen wurde (Saran S. 140 f.). Aber der Sohn hat sich emporgeschwungen aus dem Elend: stets schwebte ihm das Bild seines Vaters vor Augen, wie es ihm alte und glaubwürdige Männer seines Volkes gezeichnet haben, das Bild eines Mannes, dem stets der Kampf lieber war als das Zuhause sitzen, eines Helden, der immer an der Spitze des Kriegsvolkes zu sehen war, und dessen Name im Munde aller Tapferen lebte. Diesem Vorbilde nacheifernd, ist auch Hadubrand ein tüchtiger Kriegermann geworden, und so braucht er sich nicht zu scheuen, angesichts beider Heere den Kampf mit einem ausgewählten Recken aus den feindlichen Reihen aufzunehmen.

Als die beiden aufeinandertreffen, richtet zuerst Hildebrand als der ältere an den Gegner die Frage nach seinem Namen. Da er dem Heere seiner Landsleute gegenübersteht, fragt er den jungen Mann ausdrücklich nach seinem Vater und seinem Geschlecht. Denn wohlbekannt ist ihm alles Volk hier im Lande. Als *chind* hat er den Jüngling angeredet, und nun erfährt er aus dessen Antwort, daß er niemand anders als den eignen Sohn vor sich hat. Hadubrand hat dabei die Vermutung geäußert, sein Vater sei wohl nicht mehr unter den Lebenden. Nun aber tritt Hildebrand hervor mit der Erklärung, er selbst sei dieser Vater: den großen Gott im Himmel — nicht mehr heidnisch, sondern christlich ist der Anschauungskreis dieses Dichters aus den Tagen Karls des Großen (Braune, Beitr. 21, 1 ff.) — ruft er zum Zeugen seiner Behauptung an, und gleichzeitig windet er sich vom Arme einen kostbaren Ring, ein Geschenk seines hunnischen Fürsten, gefertigt aus dem Golde einer Kaisermünze, eines oströmischen Geldstücks, um ihn dem Sohne zu reichen und ihn durch diese Gabe feierlich in seine väterliche Huld aufzunehmen (Ehrismann S. 281 f.).

Aber Hadubrand sieht in seinem Gegenüber nur den „alten Hunnen“, den Angehörigen eines verachteten Volkes, dem jede Tücke zuzutrauen ist: so hält er die freundlichen Worte des Alten für eine arge Kriegerlist, und der Umstand, daß Hildebrand ihm den Ring nicht, wie es bei feierlicher Schenkung Sitte war, auf der Spitze des Speers hinreicht (Amira S. 222; Ehrismann S. 282),

scheint ihm seine Vermutung zu bestätigen. Zudem muß er selbst tatsächlich glauben, daß sein Vater bereits tot ist: denn Seefahrer, die aus den östlichen Landen kamen, haben ihm so berichtet. Er hält daher dem Alten diese seinen Versicherungen widersprechende Tatsache entgegen, macht ihn mit dem Rechtsspruchwort *mit gêru scal man geba infâhan* aufmerksam auf die verdächtige Art, in der er ihm das Geschenk geboten hat, und beschuldigt ihn geradezu, der ganze Zweck seiner scheinbaren Freundlichkeit sei nur, den Gegner in Sicherheit zu wiegen, um ihn desto besser mit tückischem Speerwurf treffen zu können.

Im Folgenden bringt dann der erhaltene Text eine Reihe von Äußerungen, bei denen dreimal Hildebrand (45, 49, 58) ausdrücklich als der Sprechende genannt wird. Im Original können diese Verse aber nicht eine einzige zusammenhängende Rede gebildet haben. Mit Recht sind daher von einer Reihe von Forschern die Verse 46—48 als Worte Hadubrands aufgefaßt worden (Braune S. 185 f.): die stattliche Rüstung des Alten scheint dem Sohne gegen die Behauptung zu zeugen, daß jener der aus der Heimat ins Elend geflüchtete Hildebrand sei.

Faßt man also die Verse 46—48 als von Hadubrand gesprochen auf und schiebt man Vers 45 (*Hiltibrant gimahalta, Heribrantes sunu*) zwischen Vers 48 und 49 ein, so kommt man für das ganze Lied ohne die Annahme einer Lücke aus (Siebs, ZfdPh. 29, 412); auch, wenn man Vers 45 einfach streicht, fallen die Verse 46—48 der vorausgehenden Rede Hadubrands zu, und man braucht keine Umstellung vorzunehmen. Man kann aber auch an Vers 45 als bald als Rede Hildebrands die Verse 49 ff. anschließen. Dem alten Helden, der in seinem Gegner soeben den eignen Sohn erkannt hat und sich damit an ein unerwartet frohes Ziel seiner mühevollen Reckenfahrten gekommen glaubt, wird es bei den Schmähworten, mit denen Hadubrand den vermeintlichen alten Hunnen abfertigt, erschreckend klar, welch grimmes Schicksal sich hier zu vollenden droht: in all seinen zahllosen Kämpfen hat es ihn aufgespart, damit er hier angesichts der Heimat von der Hand des eignen Sohnes fallen oder selbst zum Mörder seines Kindes werden soll. Noch einen Versuch unternimmt er, in Hadubrand Bedenken wachzurufen gegen den bevorstehenden Kampf; er läßt die Vorstellung anklingen, daß der Ausgang eines Zweikampfs gleichzeitig ein Rechtsurteil sei: „Wenn du wirklich ein Recht darauf hast, wird es dir ein Leichtes sein, selbst einen so altehrwürdigen Recken wie mich zu bezwingen und meine Rüstung

als Beute davonzutragen.“ Aber Hadubrand ist sich seiner Sache sicher: er hält es keiner nähern Erwägung mehr wert, ob er nicht vielleicht doch im Begriff steht, den Kampf mit seinem nächsten Blutsverwandten zu eröffnen und so ein schweres Unrecht zu begehen. Seine Antwort ist dann in den Versen 46—48 enthalten, die Ehrismann (S. 286 ff.; dazu Steinmeyer S. 75) deswegen an diese Stelle versetzt. In ihnen ist dann angeknüpft an die Worte Hildebrands vom Gewinnen der Rüstung. Es war germanischer Brauch, der in den Kampfschilderungen der altdeutschen Dichtung mehrfach bezeugt ist, den Gegner durch eine höhnende Reizrede herauszufordern. Dabei drehen sich Rede und Gegenrede gern um ein bestimmtes „Reizwort“. So greift hier Hadubrand aus Hildebrands Rede das Wort „Rüstung“ heraus und hält ihm höhnend entgegen: „Gerade an deiner Rüstung kann man's ja sehen, daß du lügst. Denn sie bezeugt, daß du im Dienste eines guten Herrn stehst, und nicht, wie du behauptest, ein vertriebner Recke bist!“ Auf die Reizrede des Gegners aber gibt es für den germanischen Krieger nur noch eine Antwort. „Ein Feigling, der dir nun noch den Kampf verweigerte!“ ruft Hildebrand, und er gibt das Reizwort zurück mit dem drohenden Ausspruch: „Wer heut dem anderen seine Rüstung lassen muß, das steht noch zu erproben“ (Ehrismann S. 286 ff.).

Und nun beginnt der Kampf.

Zuerst schleudern die Reiter ihre Lanzen (ZfdA. 42, 122 ff.), dann dringen sie mit den Schwertern aufeinander ein und spalten sich die bemalten Schilde mit grimmen Hieben (ZfdA. 47, 400 ff.). Hier bricht die Überlieferung ab. Aber wie die Erzählung geschlossen hat, das darf man aus einer nordischen Strophe entnehmen, welche zeigt, daß eine alte deutsche Dichtung vom Kampf Hildebrands gegen seinen Sohn im Norden bekannt geworden ist: nach isländischer Quelle läßt der dänische Historiker Saxo Grammaticus (nach 1200; ed. Müller-Velschow Bd. 1 S. 358 ff.) den sterbenden Hildigerus in Versen berichten: auf seinem Schilde sei das Bild seines Sohnes angebracht, den er einst mit eigener Hand getötet habe. Bruchstücke desselben isländischen Gedichts, das hier offenbar Saxos Quelle war, bewahrt auch die *Äsmundarsaga Kappabana*, in der der Sprecher der Verse noch den ursprünglicheren Namen *Hildibrandr* trägt und sich durch den Beinamen *Húnakappi* als Mann des Hunnenkönigs zu erkennen gibt (*Fornaldarsögur II*; *Eddica minora* S. 54, Str. 4): in den Worten *óviliandi aldrs synjaðak* (gegen meinen Willen beraubte ich ihn des Lebens)

klings noch das schmerzliche Sträuben Hildebrands gegen den Kampf mit dem Sohne (*inn svási sonr* vergleicht sich dem *suásat chind* des Hildebrandsliedes), und Ausdrücke wie *hári Hildebrandr* (vgl. ahd. *her was hêrôro man*) scheinen zu lehren, daß das altdeutsche Lied auch seinem Wortlaut nach im Norden bekannt gewesen ist (Neckel, PBB. 42, 140). Auch nach dieser jüngeren Überlieferung stellt der Hunnenkönig dem Dietrich seine Kriegsmacht zur Verfügung, um ihm die Rückkehr in sein väterliches Reich zu ermöglichen. Der Feldzug Dietrichs endet aber nicht mit der siegreichen Wiedergewinnung seines Reiches, sondern mit der Rabenschlacht, in der er zwar siegt, nach der er aber an den Hof Etzels zurückkehrt. Sein Reich fällt ihm erst später wieder zu: allein mit Hildebrand und seiner Gemahlin hält er nach dem Tode seines Gegners Ermenrich dort seinen Einzug. Der Kampf Hildebrands mit seinem Sohne spielt sich nun in der *Þiðrekssaga* und offenbar schon in ihrer deutschen Quelle bei diesem zweiten, friedlichen Heimzuge nicht zwischen den aufeinander-treffenden Heeren ab. Als letzte Episode in eine längere, nicht tragisch angelegte Erzählung eingefügt, hat die Fabel des alten Liedes selbst ihren tragischen Charakter eingebüßt: der Kampf endet mit der Versöhnung und gemeinsamer friedlicher Heimkehr von Vater und Sohn. Nicht als unmittelbarer Abkömmling des ahd. Liedes, sondern erst wieder herausgelöst aus dem Zusammenhang einer längeren epischen Dichtung, wie sie der *Þiðrekssaga* als Quelle diene, begegnet dann diese umgestaltete Erzählung auf deutschem Boden wieder im jüngeren Hildebrandsliede.

An anderer Stelle in der reichen mhd. Dietrichsdichtung klingt ein Motiv an, das mehr nebenher auch im Hildebrandsliede zum Ausdruck kommt. Hier steht Hildebrand bei Otachar hoch in Gunst, bis er bei Dietrichs Landflucht sich diesem anschließt. In der späteren Volksepik aber, wo, wie die *Þiðrekssaga* zu lehren scheint, zunächst die Geschichte von Dietrichs Vertreibung zusammen mit der Erzählung von der Rabenschlacht ein größeres Ganzes gebildet hat, taucht im Zusammenhange der Fluchtgeschichte, mehrfach variiert, der Zug auf, daß ein mit Dietrich befreundeter Held, der in Ermenrichs Diensten steht, diesem, als er Dietrichs Verderben plant, widerspricht und sich beeilt, dem Freunde die Nachricht von dem geplanten Verrat zu überbringen: die *Þiðrekssaga* erzählt uns von Heimir und Viðga (c. 345), Alpharts Tod von Heime (Str. 62), Dietrichs Flucht von Randolt v. 2663 und Volonant v. 2888 ff. Aber in der Rabenschlacht-

dichtung deutet wohl noch eine verwandte Situation die Stelle an, wo in der Geschichte von Dietrichs Heimkehr mit hunnischer Hilfe einmal der Sohneskampf gestanden hat: am Abend vor der Entscheidungsschlacht treffen zwischen den beiden Heeren Hildebrand und sein früherer Freund Reinald, beide auf Kundschaft ausgeritten, aufeinander.

§ 14.

Der handschriftliche Text.

Der erhaltene Text des Hildebrandsliedes ist auf das ursprünglich freigelassene erste und letzte Blatt einer Pergamenthandschr. eingetragen, die jetzt als Codex theol. fol. 54 der Landesbibliothek zu Cassel angehört. Eine ältere Signatur auf dem Deckel aber beweist zusammen mit einem dem Marburger Staatsarchiv angehörigen Verzeichnis, daß diese theologische Handschrift früher Eigentum des Klosters Fulda war (Pongs S. 7 ff.). Aus dem Charakter der Schriftzüge ist zu schließen, daß das Lied etwa im 2. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts in den Codex eingetragen wurde. Es ist von zwei Händen aufgezeichnet: die zweite (B) schrieb die ersten acht Zeilen des zweiten Blattes Ld. Z. 30 Hiltibrant bis Z. 41 man ¹⁾, die erste (A) alles übrige. Die Art der Schrift ist bei beiden die gleiche: die sogenannte karolingische Minuskel, gemischt mit Bestandteilen der älteren „insularen“ (angelsächsischen) Schrift; aber kleine Unterschiede in den Formen mancher Buchstaben und Abweichungen im Gebrauch einzelner Zeichen (besonders die Vorliebe von B für rundes ∂ -Zeichen) bestätigen den beim Anblick eines Faksimile leicht sich ergebenden Eindruck, daß der Anfang des zweiten Blattes von anderer Hand stammt als das übrige (Pongs S. 24 ff.; Saran S. 7 ff.).

Jacob Grimm und Lachmann nahmen an, die mangelhafte Eintragung auf frei gebliebenen Blättern einer andersartigen Handschrift sei eine erste Niederschrift des alten Liedes aus dem Gedächtnis. Die Mehrzahl der späteren Forscher waren dagegen der Ansicht, daß es sich um die Abschrift einer älteren Vorlage handle. Tatsächlich beweisen, wie am deutlichsten aus Sarans Zusammenstellungen hervorgeht, eine Reihe von Abschreibefehlern die Richtigkeit der jüngeren Auffassung. Es läßt sich dabei zeigen, wie dem Schreiber A im ersten Teile seiner Arbeit recht zahlreiche

¹⁾ Steinmeyers andersartiger Abgrenzung (Steinm. S. 9) stimme ich angesichts des Faksimile und mit Hinweis auf Pongs (S. 26) nicht bei.

Fehler untergelaufen sind, wie B dagegen sorgfältiger gearbeitet und A dann, als er sich aufs neue ans Werk machte, sich gleichfalls einer größeren Genauigkeit beflissen hat (Saran S. 27 ff.).

Die Frage nach der Art, in der die Schreiber ihre Vorlage behandelt haben, ist eng verquickt mit dem schwierigen Problem, das die sprachlichen Verhältnisse des Liedes bieten.

§ 15.

Die Sprache und die Heimat des Liedes.

Schon früh hat man erkannt, daß in dem überlieferten Texte hoch- und niederdeutsche Spracherscheinungen durcheinandergehen. Sie sind ausführlich einander gegenübergestellt von Pongs (S. 74 ff.) und Saran (S. 82 ff.; Grammatik des Liedes Pongs S. 58 ff.). Diese Mischung führte nun Pongs unmittelbar auf die Tätigkeit der beiden fuldischen Abschreiber zurück: vornehmlich A habe sich bemüht, eine hochdeutsche Vorlage in seine eigene niederdeutsche Mundart umzusetzen, und damit hänge auch die verhältnismäßig große Anzahl von Fehlern zusammen, die ihm begegnet sind. Aber auch in dem sorgfältiger abgeschriebenem Stücke von A und auch bei B finden sich niederdeutsche Formen, und wenn der letztere in v. 35 zunächst fälschlich *daz it dir it* geschrieben und erst nachträglich das erste *it* in *ih* umgeändert hat, so erklärt sich dies Verfahren am ungezwungensten doch daraus, daß sein Blick auf das folgende *it* abgeirrt ist, und daß also niederd. *it*, nicht hochd. *iz* auch schon in seiner Vorlage stand. Die eigentümliche Mischsprache ist also älter als die erhaltene Niederschrift.

Nach der — in den früheren Auflagen des Grundrisses vortragenen — Auffassung Kögels sollte der Wortschatz des Liedes sein Original als niederdeutsch erweisen. Dem ist vor allem zu entgegnen, daß der Wortschatz eines so vereinzelt stehenden Denkmals einer Zeit, aus der wir kaum ein anderes profanes Werk kennen, keinen genügenden Maßstab abgeben kann; aber auch im einzelnen sind, z. B. von Kauffmann und v. Kraus, mancherlei Einwendungen erhoben und durch erneute Untersuchung (z. B. von Pongs S. 84 ff.) bestätigt worden, und mit Recht wird betont, daß es sich bei den im sonstigen Althochdeutsch nicht belegten Wörtern um Bestandteile eines festen Wortschatzes der altgermanischen Epik handeln kann, der aus dem Hochdeutschen nur wegen des Mangels an vergleichbaren Worten nicht bekannt ist, aber ander-

wärts, durchaus nicht nur in der niederdeutschen, sondern auch in der altenglischen und altnordischen Dichtung seine Gegenstücke findet. R. C. Boers Versuch (Verslagen en Mededeelingen der Kon-Akad. van Wetensch., Amsterdam 1909, S. 186 ff.), die Ansicht Kögels zu stützen durch seine eigene Annahme, daß die Dietrichs-sage in älterer Zeit überhaupt nur in Norddeutschland heimisch gewesen sei, beruht auf einer verfehlten Anschauung von dem Charakter und der geographischen Verbreitung der deutschen Helden-dichtung überhaupt.

Neben den beiden Haupteklärungen, nach denen entweder in ein niederdeutsches Original nachträglich hochdeutsche oder in ein hochdeutsches nachträglich niederdeutsche Elemente eingefügt worden sind, traten noch eine Reihe von andersartigen Versuchen auf, die die Mischung von Niederdeutsch und Hochdeutsch (namentlich Ostfränkisch und Oberdeutsch), auch mit Englisch und Friesisch, erklären wollten: z. B. die Dichtung sei auf hochdeutschem Boden aufgezeichnet zu einer Zeit, da die Entwicklung der Lautverschiebung noch nicht abgeschlossen war (Herm. Möller); ihre Sprache weise auf eine englisch-friesische Siedlung nahe der hochdeutsch-niederdeutschen Grenze (Franck); die Dichtung sei abgefaßt in einer epischen Kunstsprache, in der sich fränkische, friesische und sächsische Elemente gemischt hatten (Collitz); auch wurde die Annahme einer Grenzmundart mit derjenigen des Schreibereinflusses verbunden¹⁾; allen diesen Ansichten gegenüber sind dann auch einige Forscher für Annahme einer einheitlichen Sprache eingetreten.

Für die Beurteilung dieser schwierigen Frage ist es zunächst wichtig, festzustellen, daß verschiedentlich gerade hochdeutsche Formen den Anforderungen der Metrik besser entsprechen: die Alliteration *riche: reccheo* (v. 48) wäre im Ndd., wo das zweite Wort *wreckeo* lautet, nicht möglich; der Halbvers *fateres mines* (24 a) würde, ins Ndd. umgesetzt (*fader mines*), nicht mehr das normale Mindestmaß von zwei Hebungen und zwei Senkungen erreichen; und in 39 a und 53 a kämen in unerlaubter Weise die

¹⁾ Moritz Trautmann (*Finn und Hildebrand*, Zwei Beiträge zur Kenntnis der altgerm. Heldendichtung. Bonner Beitr. zur Anglistik VII. Bonn 1903) hat das Hildebrandslied als Übersetzung aus dem Altenglischen erweisen wollen; die angeführten Gründe sind nicht stichhaltig (die als Beweis genannten ags. Schriftzeichen erklären sich durch ags. Schreiber, die wenigen angeblich altenglischen Worte und Wendungen können auch als niederdeutsch aufgefaßt werden).

beiden Haupthebungen unmittelbar hintereinander an den Versschluß zu stehen, wenn man statt der hochd. Adjektivformen die ndd. *ald* und *suâs* einsetzte. Daraus kann man zunächst mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern, daß der Verfasser des Liedes in hochd. und nicht in niederd. Sprache gedichtet hat.

Was nun weiterhin die Verteilung der hochd. und niederd. Elemente in der Schreibung des erhaltenen Textes angeht, so ergibt sich aus einer genauen Zusammenstellung, daß die ersteren bei weitem überwiegen. Unter ihnen hat man weiterhin schon früh teils bairische (prût 21, folches 27), teils fränkische Bestandteile erkannt (Saran a. a. O. S. 82 ff.). Dies zwingt aber an sich nicht dazu, verschiedene Stufen in der älteren schriftlichen Überlieferung anzusetzen. Denn das Hochdeutsche des Liedes läßt sich einwandfrei aus dem Mischcharakter erklären, der für die älteren Denkmäler der fuldischen Schreibschule bezeichnend ist. Die Aufzeichnung des Hildebrandsliedes ist demnach die altertümlichste Arbeit aus dieser Schule.

Wie aber sind nun die eigentümlichen niederdeutschen Bestandteile in seiner Sprache zu erklären? Eduard Sievers (Rhythmisch-melodische Studien, Heidelberg 1912, S. 129, Anm. 2) hat auf Grund sprachmelodischer Beobachtungen zuerst die Ansicht ausgesprochen, das Lied müsse schon von seinem Verfasser im wesentlichen die gleiche gemischte Sprachform erhalten haben, die es in der Überlieferung zeigt. Saran ist bei einer ausführlichen Untersuchung der „Schallform“ des Liedes zu dem gleichen Ergebnis gelangt. Er nimmt an, daß der Text korrekt und ursprünglich sei, insoweit sich eine gleichbleibende, wohlorganisierte Schallform bei lautem Vortrage gewinnen lasse; andererseits würden Unbequemlichkeiten, Zwang, Hemmungsgefühle auf Fehler der Sprachform hinweisen. Wenn nun beim Vortrag die Lautverhältnisse berücksichtigt und z. B. die aus b, d, g entstandenen p, t, c unaspiriert, die aus au und ai entstandenen õ und ē offen gelesen würden usw., so lasse sich für das Gedicht eine gleichartige Schallform gewinnen. Es ist naturgemäß, daß eine derartige Beurteilung der melodösen und rhythmischen Verhältnisse, namentlich wenn es sich um eine zeitlich weit zurückliegende Sprache und um eine in vielen Punkten inkonsequente Schreibung handelt, subjektiv sein muß; ich wenigstens lese in vielen Fällen ganz anders, als Saran vorschlägt. Mag aber auch das Ergebnis einer einheitlichen Schallform, in dem Saran mit der Ansicht von Sievers übereinstimmt, angenommen werden, so würden doch die Deutung und die weiteren Beobach-

tungen, die Saran gibt, zu schweren Bedenken Anlaß geben. Unter Berücksichtigung der lautlichen Merkmale schließt er: der Dichter war ein Baier, der Beziehungen zu Fulda hatte; er war ein Dichter von Beruf, er dichtete für einen sächsischen Gönner und mühte sich, seine Sprache möglichst nach der niedersächsischen zu formen, doch gelang ihm das nur unvollkommen. Die Fälle aus mittelhochdeutscher Zeit, in denen tatsächlich einzelne Verfasser in einer anderen als ihrer heimischen Mundart gedichtet haben, bieten kein Zeugnis dafür, daß auf solche Weise ein derartiger Mischdialekt wie im Hildebr. entstehen könne. Und ist es denn überhaupt denkbar, daß in jener Zeit ein Baier niederdeutsch zu dichten versucht habe? ist nicht zum mindesten eine solche Vermutung unwahrscheinlicher als die alte Annahme, daß ein Niederdeutscher ein bairisches Original geändert habe? (Vgl. Gust. Ehrismann, AnzfdA. 39, 23.)

Ist nun aber die Annahme richtig, daß die Sprachform des überlieferten Textes in der Hauptsache schon die des Verfassers gewesen ist, so ist die Lösung des Problems wohl am ersten in der Richtung zu suchen, daß der Dichter eine Grenzmundart gesprochen hat, in der sich Eigenheiten verschiedener Dialekte miteinander vereinigt fanden. Das war schon die Annahme von Jacob Grimm, der Hessen für die Heimat des Liedes ansah; und in neuerer Zeit hat man den Gedanken einer Grenz- und Mischmundart wieder aufgenommen. Dabei ist es nun nicht nötig, mit Franck an die englisch-friesischen Sprachkolonien zu denken, die sich in der Tat an der Grenze zwischen Thüringen und Niedersachsen finden. Denn was im Hildebrandslied englisch-friesisch aussieht, begegnet auch sonst auf altsächsischem Boden, kann also einfach seinen niederdeutschen Bestandteilen beigerechnet werden. Im ganzen aber ist es sehr wohl möglich, daß eine Mischmundart, die in den Hauptzügen derjenigen des Liedes entsprach, in gewissen Gegenden einmal gegolten hat. Wo heute das Thüringische an das Ostfränkische grenzt, stoßen in der Tat oberdeutsche, mit dem Bairischen zusammenhängende Erscheinungen unmittelbar auf gewisse niederdeutsche, die durch Thüringen hin sich nach Süden erstrecken, und in älterer Zeit kann sehr wohl in einer solchen Gegend die Mischung eine dem Grade nach noch stärkere gewesen sein.

Eine ganz einheitliche Lautgestalt will in noch bestimmterer Weise, ohne sich auf sprachmelodische Gründe zu stützen, Kluge (PBB. 43, 500) dem Texte zugestehen und will das Lied, sowie

auch die Bruchstücke der Lex Salica nach Trier verweisen und als mittelfränkisch erklären. Er glaubt, „eine völlige Gleichmäßigkeit der Sprache wird für unser Lied anerkannt werden müssen“. Auf die Beurteilung des Wortschatzes ist wohl nicht der Wert zu legen, den Kluge ihr beimißt; die Beweiskraft der Bruchstücke der Lex Salica wäre für unsere Frage erst dann von Bedeutung, wenn erwiesen wäre, daß sie nicht in Fulda oder Würzburg, sondern in Trier entstanden seien; und die wichtige Frage des *tt* für *t* ist keineswegs damit gelöst, daß Kluge (an H. Möller anknüpfend) das *tt* als „ein unvollkommenes Lautsymbol für bereits verschobenes *t*“ betrachtet.

Und gerade diese Frage der Schreibung ist von größter Bedeutung. Wie immer man die schwierigen Lautverhältnisse erklären mag, ein Teil der niederdeutschen Elemente im Hildebrandsliede weist auf Einführung erst in der schriftlichen Überlieferung des Textes hin, und dazu gehört vor allem die Behandlung der Laute, die in einem neuhochdeutschen Text durch *z* ausgedrückt sein würden: es ist nämlich durchgängig in allen Stellungen, wo man das Zeichen *z* zu erwarten hätte, *t* geschrieben, und zwar nicht nur da, wo dem hochd. *z* tatsächlich ein niederd. *t* entspricht; sondern auch die Lautverbindung *zz*, wo der Doppelkonsonant erst durch die hochdeutsche Lautverschiebung entstanden ist und ihm im Niederd. nur einfaches *t* gegenübersteht, ist stets mit *tt* wiedergegeben (*lêttun* gegenüber hochd. *lêzzun*, niederd. *lêtun*). Diese Erscheinung läßt sich kaum anders erklären, als damit, daß ein hochdeutscher Text von einem Manne abgeschrieben worden ist, dem das hochdeutsche Schriftzeichen *z* nicht geläufig war, und der es daher rein mechanisch überall durch *t* ersetzte. Beim hochdeutschen *h*, das ja als Buchstabe ein auch im Niederd. gebräuchliches Zeichen war, findet sich nur einmal eine entsprechende unorganische Umsetzung (*harmlicco* für hochd. *-lihho* statt echt niederd. *-liko*) vom hochd. *hh* zu *cc* statt zu niederd. einfachem *c*. Die nächstliegende Erklärung für diese *tt* und *cc* des Hildebrandsliedes hat schon Jacob Grimm (Gramm. I, 168) gegeben, und von diesen Fällen ausgehend, hat Holtzmann (Germ. 9, 289) den gesamten Sprachschatz des Liedes daraus erklärt, daß eben eine hochdeutsche Vorlage von einem Niederdeutschen abgeschrieben worden sei.¹⁾ Diese Ansicht dürfte auch heute die am weitesten

¹⁾ Neckel (PBB. 42, 97) weist darauf hin, daß alle Umschreibungen in das Niederdeutsche von einem besonders oberflächlichen altsächsischen Gepräge seien.

verbreitete sein. Aber es ist doch nach unseren bisherigen Ausführungen sehr wohl möglich, daß nur ein Teil der scheinbar niederdeutschen Bestandteile durch sie zu erklären ist. Man müßte denn annehmen, das in einer Grenzmundart gedichtete Lied sei zunächst von einem Schreiber, dem die hochdeutsche Orthographie der fuldischen Schule geläufig war, aufgezeichnet, dann von einem Niederdeutschen, der vor allem das Zeichen *z* nicht kannte, abgeschrieben und nach dieser Vorlage endlich von den Schreibern A und B in den uns erhaltenen Kodex eingetragen worden.

III. Die Karolingische Renaissance und die Dichtschule von St. Gallen.

§ 16.

Karls des Großen Wirken für die Renaissance.

Als Karl der Große den alten Thron der Merowinger bestiegen hatte, an sein Zepter die Schicksale der Germanen knüpfend, da stand es ihm als höchstes Ziel vor Augen, nicht sowohl aus religiösen als vielmehr aus politischen Gründen das Christentum den deutschen Stämmen mit Schwertesmacht zuzuführen. Wenngleich die Klöster in jenen Tagen einer mit Gewalt zu betreibenden Bekehrung im engeren Umkreise ihres Gebietes schon vorgearbeitet hatten, so stand doch in manchen Gauen das Heidentum, der alte Glaube und die alte Poesie noch in frischer Kraft, und gering war das Ansehen und der Einfluß der Geistlichkeit in vielen Strecken deutschen Landes. Alle diese Erwägungen mußten den König auf Einführung der antiken und christlichen Bildung hinführen, in der er den Hebel zum geistigen und politischen Aufschwunge des deutschen Volkes erkannte. Es stand ihm fest, daß aus dessen Mitte heraus eine Änderung der Anschauungen, eine Hebung der Kultur nicht zu erwarten war. Nur auf mittelbarem Wege konnte sie geschehen; die Antike, der Hauptpfeiler der Kultur des Mutterlandes mittelalterlicher Bildung, sollte die Grundlage werden. Wenn wir unter Renaissance die Einführung antiker Ideen und Einflüsse zu verstehen gewohnt sind, so dürfen wir die Wiedergeburt klassischer Kultur in karolingischer Zeit die erste Renaissance nennen. Bei den Merowingern schon war auf gelehrte Bildung gesehen worden; unter den ersten Karolingern war ein Rückschritt eingetreten; erst Karl der Große zeigte wieder eifriges Streben, die wissenschaftliche Bildung zu heben.

Deren hohe Bedeutung scheint ihn vor allem nach der Eroberung des Langobardenreiches, seit 774, erfüllt zu haben. Angeregt und befruchtet von der Kultur der unterworfenen Langobarden und der befreundeten Angelsachsen, erblühte die Kultur des römischen Altertums auf fränkischem, deutschem Boden. Aus England und Italien zog Karl Gelehrte an seinen Hof: den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen bildete der Angelsachse Alkuin, ein Schüler Egberts, der wiederum ein Schüler Aldhelms war. — Alkuin ward 781 berufen mit seinen Schülern Wizo, Fridugis und Sigulf; sein bedeutendster Nachfolger aber ward Hrabanus Maurus. Aus Italien ward der Grammatiker Peter von Pisa und ferner der Langobarde Paulus Diaconus geholt. Alkuin ward Vorsteher der Hofschule, an der der König und auch die Damen des Hofes teilnahmen. Alkuin selbst nennt einmal den Hofstaat „*Academici*“, die gute Freundschaft unter einander hielten“. Es war gleichsam ein Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten, das damit gebildet war, und das sehr wichtige Beschlüsse für das Reich faßte. Die Teilnehmer nannten sich, wohl um die Etikette zu mildern, mit besonderen Beinamen, die an klassische oder biblische Stoffe erinnerten: Alkuin nannte sich nach Horaz „*Flaccus*“, Karl wurde als David, Einhard nach dem kunstreichen Ausschmücker der Stiftshütte als Beseleel, Angilbert als Homer benannt. Die Literatur, die von diesem Kreise ausging, knüpfte an die lateinische Dichtung der Angelsachsen, sowie an den letzten römischen Dichter Venantius Fortunatus, den Poeten der Merowinger, an; doch auch deren Vorbilder, die lateinischen Klassiker, wurden darum nicht vernachlässigt. Durch Rundschreiben und Capitularia wurden Bestimmungen für die Besserung der Schulen getroffen. In den Klöstern wurden Kinder von Freien und Unfreien in Psalmen, Gesang und Grammatik unterrichtet; 802 ward verlangt, „*ut unusquisque filium suum litteras ad discendum mittat et ibi cum omni sollicitudine permaneat, usque dum bene instructus perveniat*“ (Mon. Germ. Ll. I, 107). Für die wissenschaftliche Ausbildung konnte die Klosterschule von Tours als Muster gelten, deren Vorstand Alkuin war. Auch für die Musik, für den von Pipin eingeführten römischen Kirchengesang ward viel getan. 787 ließ sich Karl vom Papste aus Rom zwei Musikverständige, Petrus von Metz und Romanus, an seinen Hof senden.

Durch Gründung neuer Heimstätten verbreitete sich die Bildung allmählich über weite Gebiete. In alemannischen Gegenden sind

namentlich, nächst St. Gallen, Reichenau am Bodensee, Murbach im Elsaß, Zürich, Einsiedeln, St. Blasien im Schwarzwald, Weingarten zu nennen; in Bayern Freising, Salzburg, Ober- und Niederaltaich, St. Emmeram, Tegernsee, Ebersberg, Benediktbeuren; in Österreich Mölk, Milstatt, Voralpe, St. Florian u. a. In Mitteldeutschland ragen hervor Fulda, Hersfeld, Corvey, Fritzlar, Metz, Mainz, Herford, Gandersheim; in Niederdeutschland Münster, Utrecht, Werden an der Ruhr u. a. m.

Die karolingische Renaissance hat auch ihre Dichter gehabt. Paulus Diaconus und Alkuin (Flaccus) haben lateinische Dichtungen verfaßt. Der „Homer“ dieses Kreises war Angilbert, ein geborener Franke, der Liebhaber von Karls Tochter Bertha, und für den formbegabtesten unter den Mitgliedern muß Bischof Theodulf von Orleans, ein spanischer Westgote, gelten. Aber die Zeit- und Lehrgedichte, Episteln und Epigramme dieser Dichter, meist in Hexametern oder Distichen abgefaßt, gehören nicht in eine Geschichte der deutschen Literatur. Sie folgen antiken Vorbildern: an erster Stelle Vergil, daneben Ovid und Horaz sowie die christlichen Erben der klassischen Überlieferungen sind ihre Lehrmeister.

§ 17.

Volkstümliche historische Lieder.

Ein volkstümlicherer Ton als in diesen Renaissancewerken klingt an in einem historischen Liede (Poet. I, 116 ff.; Meyer, Rhythm. I, 32, 208; Winterfeld 181 f., 474 f.; Seemüller 324). das in dreizeiligen, aus trochäischen Fünfzehnsilbern zusammengesetzten Strophen die Unterwerfung der ungarischen Avaren durch Karls Sohn, König Pippin, besingt (a. 796). Die Avaren galten für dasselbe Volk wie ihre sagenberühmten Vorgänger, die Hunnen: *regnum Uniæ* nennt daher das Gedicht ihr Reich, wie umgekehrt ein etwas späteres Klagelied über die Schicksale der Stadt Aquileja (Poet. lat. II, 151) die Leute ihres Zerstörers Attila als Avari und auch der Waltharius Etzels Hunnen mehrfach als Avars bezeichnet. In das Lied auf den Avarsieg aber scheinen darüber hinaus geradezu Motive der alten Heldendichtung von der Hunnenschlacht Eingang gefunden zu haben: ein Avare, der aber den germ. Namen *Ungaimeri* (*Ingwiomêr*) trägt, tritt vor seinen Fürsten, den Chakan, hin und ruft ihm zu, sein Reich sei dem Untergang verfallen, denn mit gewaltigem Heere nahe siegreich König Pippin. Darauf reitet der erschrockene Chakan

alsbald zu dem feindlichen Führer hinüber und bietet ihm sein ganzes Reich mit „Halm und Blatt, mit Wäldern, Bergen und Höhen, mit seinem Ertrag und den Kindern seiner Bewohner“, damit er nur sein furchtbares Heer wieder hinwegführen möge. Mit ähnlicher Aufzählung fordert in der nordischen Fassung des alten Hunnenschlachtliedes der gotische Königssohn Hloðr von seinem Bruder die Hälften von allem, was nur zum Reiche ihres Vaters gehört. Und als dann das hunnische Heer sich gegen die Goten heranwälzt, da verläßt nach der Erzählung Saxos ein greiser Seher, Uggerus, unheilahnend das Gefolge des Hunnenkönigs; oder, wie das isländische Lied berichtet, überbringt ein Abgesandter König Angantyr den Hunnen die Unheilsweissagung: „sieglos“ werdet ihr sein; in gewaltiger Zahl naht Angantyr's Heer. Dies Motiv von dem warnenden Seher, das schon in alten historischen Quellen an die Schlacht auf den katalaunischen Feldern geknüpft scheint, ist also hier in das lateinische, gewiß von einem fränkischen Geistlichen verfaßte Lied aufgenommen worden, um den unblutigen Erfolg König Pippins zu erklären. Hat hier ein bestimmtes heimisches Heldengedicht seinen Einfluß ausgeübt, so mag anderwärts wohl gelegentlich wenigstens der weltliche, heroische Geist der landessprachlichen Dichtung für die Färbung lat. Geschichtslieder mitbestimmend gewesen sein. Im selben Versmaß, in dem Pippins Avarensieg gefeiert wurde, hat später ein Franke mit Namen Angilbert die Schlacht von Fontenay (Fontanetum a. 841) besungen, in der Ludwigs des Frommen Söhne einander gegenüberstanden. Der Dichter, in erster Reihe mitkämpfend, hat selbst gesehen, wie sein Herr, Kaiser Lothar, die Feinde vor sich her trieb. Aber er legt einen furchtbaren Fluch auf die Stätte und auf den Tag, da Brüder sich bekämpften, da gegen den Oheim der Neffe, der Sohn gegen den Vater die Hand erhoben hat. Und wehe ruft er über die Gefallenen, die zum Fraß für Wölfe und Raben hingestreckt liegen (Poet. lat. II, 137; Winterfeld S. 165 f.).

Im eigentlichen Deutschland fand die Kunstdichtung der karolingischen Renaissance einen Vertreter in Alkuins Schüler Hrabanus Maurus. Und mit dessen dichterisch reichbegabtem Schüler Walahfrid Strabus wiederum gelangte sie nach den Klöstern am Bodensee, wo in Reichenau und mehr noch in St. Gallen der lateinischen Poesie lange nach dem Tode Karls des Großen freundliche Pflege und eine eigenartige Blüte beschieden ward. Walahfrid selbst war Künstler und Gelehrter ganz im Sinne der

Alkuinschen Schule. Wenn er einmal die Gestalt des großen Theoderich oder vielmehr sein Reiterstandbild, das Karl der Große im Jahre 801 von Ravenna nach Aachen überführt hatte, zum Gegenstande eines Gedichtes in Hexametern macht, so ver-rät er dabei keine Kenntnis der schönen heimischen Heldensage: sein Tetricus ist das Zerrbild, das der Haß des katholischen Klerus aus dem arianischen Fürsten gemacht hat, ein Feind der Frommen, ein geiziger und hochmütiger Tyrann, den Gottes Richterspruch in die ewigen Flammen der Pechhöhle gestürzt hat; und die verschiedenen Teile seines Standbildes müssen sich, ganz wie in den theologischen Schriften jener Zeit die Motive biblischer Erzählungen, allegorische und moralische Ausdeutungen gefallen lassen.

Poetae lat. aevi Car. II, 370 ff. No. XXIII. Vgl. C. P. Bock, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland 5, 161 ff. (1844) und I, 1 ff. (1871); Erik Brate, *Eranos* (Acta Philologica Suecana), hgg. v. Vilh. Lundström, 15 (1915), 71 ff.

§ 18.

Sequenzen.

Poetae latini aevi Carolini (Mon. Germ.) I, II. Berlin 1884. — Paul v. Winterfeld, *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters*, hgg. v. Herm. Reich, München 1913, ² 1917.

K. Lachmann, *Über die Leiche der deutschen Dichter d. 12. u. 13. Jahrh.* Kl. Schr. 325 ff. — Ferd. Wolf, *Über die Lais, Sequenzen und Leiche*. Heidelberg 1841. — Ans. Schubiger, *Die Sängerschule von Sankt Gallen v. 8. bis 12. Jahrh.* Einsiedeln 1858 (gibt die Notierung). — Karl Bartsch, *Die lat. Sequenzen des Mittelalters*. Rostock 1868. — W. Wilmanns, *Welche Sequenzen hat Nôtikêr verfaßt?* ZfdA. 15, 267 ff. — J. Werner, *Über Dreves' Analecta Hymnica VII.* AnzfdA. 18, 344 ff. — Wilh. Meyer, *Fragmenta Burana*, Göttinger Festschr. 1901 (Ges. Abhh. I, 1 ff.). — Paul v. Winterfeld, *Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen*. Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. III, 5. Hft 1900. — Paul v. Winterfeld, *Rhythmen- und Sequenzenstudien*. ZfdA. 45, 133—149. 47, 73—100. 321—399 (welche Sequenzen hat Notker verfaßt?).

Gegen das Ende des 9. Jahrhunderts war in St. Gallen als Lehrer und Dichter ein Mann tätig, dessen für den lat. Gottesdienst bestimmte dichterische Schöpfung, die Sequenz, in späteren Jahrhunderten als Leich auch in der deutschsprachigen Literatur Gestalt und Leben gewinnen sollte:

Nôtikêr Balbulus.

Neben der Form der Hymnen hatte sich schon in früher Zeit die der Sequenz entwickelt. Sie ist für die weitere Ausbildung

der geistlichen Dichtung und Musik sehr bedeutsam geworden. In der Messe ward nach dem *Gloria in excelsis deo* das Graduale gesungen, und an dessen Ende standen zwei Hallelujah. Das letzte *-ah* ward ausgedehnt, und zwar war es eine cauda ohne Worte, ein iubilus, eine Reihe von Koloraturen. Diese Variationen des iubilus¹⁾ hatten keine Texte; vielmehr sollte die textlose Melodie die Andächtigen in die himmlischen Regionen hinüberführen. Von den beiden Sangesmeistern, die Karl der Große sich aus Rom vom Papste Hadrian zur Pflege der Musik in seine Lande senden ließ, Petrus von Metz und Romanus, sind uns Kompositionen solcher iubili erhalten. Allmählich ward nicht mehr nur das *-ah* variiert, sondern auch das *-lujah* oder *-lelujah*, und mit der reichen Zahl der Kompositionen wuchs die Schwierigkeit, die Variationen frei aus dem Gedächtnisse zu singen. Es waren regelrechte Kompositionen: die des Romanus hießen Romana und Amoena, die des Petrus von Metz der Metensis minor und maior. Romanus lebte in St. Gallen, Petrus in Metz. Nach St. Gallen nun kamen zwei Mönche des Klosters Gimiedia (Jumièges), das im Jahre 862 von den Normannen zerstört worden war. Dort hatte man die Schwierigkeiten der Sequenzenmelodien dadurch erleichtert, daß man ihnen Worte unterlegte, und zwar mußte sich der Text in dem Sinne der Weise fügen, daß stets auf eine Note eine Textsilbe kam. Von den beiden Mönchen übernahm man diese Neuerung in St. Gallen und Nôtêr Balbulus (840—912) hat viele Sequenzentexte gedichtet; später hat er auch die Melodien geschaffen. Er hat seine Sequenzen zu einem Bande vereinigt und ihn dem Kanzler Kaiser Karls III., Liutward von Vercelli gewidmet. Wilmanns nahm 41 Sequenzen als von Notker verfaßt an; diese Ergebnisse hat v. Winterfeld nachgeprüft. Der Inhalt richtet sich nach dem Zwecke, dem die Sequenzen dienten: entweder beziehen sie sich auf die großen christlichen Feste (in der Karwoche wurde kein iubilus gesungen), oder sie preisen Christus, die Jungfrau Maria und die großen Heiligen; oder sie sind auf die Einweihung von Kirchen und ähnliche Feste gedichtet. Die vollendetste dieser Dichtungen, die sich teils durch andächtige Einfachheit, teils aber auch durch höheren Schwung und bilderreiche Sprache auszeichnen, ist „*Psallat ecclesia mater illibata*“. Eigentlich sind diese Sequenzen Prosazeilen (Prosen)

¹⁾ Auch bezeichnet als *iubilatio*, *pneuma*; aus diesem dann ahd. bei Nôtêr *niumo* = modulatio, canticum, sonus; *niumôn* psallere (Graff 2, 1089 ff.).

und waren ursprünglich wohl nicht metrisch noch rhythmisch; eine Reihe von versus oder versiculi von verschiedener Länge sind es, von denen meist zwei mit gleicher Silbenzahl aufeinander folgen; nur die erste und letzte Zeile haben besondere Silbenzahl. Später haben sich dann — und zunächst wohl am Zeilenende — Rhythmen eingestellt; auch sind dann bei weiterer Ausbildung Reime eingeführt worden. — Wie Notker so haben dann auch Tuotilo und WalDRAM gedichtet. Tuotilo (gestorben 915), der ein trefflicher Spieler des Psalteriums und der Rote gewesen sein soll, hat sogenannte Tropen verfaßt — Erweiterungen der Meßgesänge wie die Sequenzen, aber nicht beim Hallelujah, sondern beim Introitus und Kyrie; sie waren etwas freier gebildet als die Sequenzen.

Später sind dann die Sequenzen aus dem Gedankenkreise geistlicher Poesie herausgetreten und behandeln die verschiedensten Stoffe weltlicher Art. Sie heißen, da die Melodie bei diesen Werken sehr wesentlich war, *modus* und werden, mag nun der Inhalt episch oder lyrisch, ernst oder heiter sein, in der Überschrift einfach mit dem Namen bezeichnet, der einst der betreffenden Melodie zur Unterscheidung von anderen gegeben worden war: z. B. kann ein beliebiges Gedicht als *modus florum* bezeichnet werden, weil die Melodie einer Sequenz benutzt war, die die Blumen besang. Aus dieser Sequenzenform haben sich dann die Leiche entwickelt.

Notkers Sequenzendichtung fand bald in St. Gallen und Reichenau und dann auch an anderen Orten innerhalb und außerhalb Deutschlands Nachfolge.

§ 19.

Der Monachus Sancti Galli.

Außerdem hat man dem St. Gallischen Dichter und Lehrer noch andere literarische Arbeiten zugeschrieben, ohne daß sich dies doch streng beweisen ließe. So sieht man in ihm den Verfasser des Monachus Sancti Galli, der im Jahre 883 Karl den Dicken bei seinem Besuch im Kloster mit Geschichten und Schwänken, vornehmlich aus der Zeit Karls des Großen, erfreut und sie dann in einem Büchlein aufgezeichnet hat. Daß hinter den Karls-Geschichten, denen sich ähnliche, besonders an die Unterwerfung des Langobardenreiches geknüpfte, in der Chronik des oberitalienischen Klosters Novalesse (M. G. Scr. VII, 73 ff.) anschließen, germanische Lieder stehen, darf man kaum annehmen; wohl aber

ist möglich, daß einzelne in der Form lateinischer Balladen, die den historischen Gedichten ähnlich sind, umgelaufen sind, wie z. B. die bekannte Geschichte vom „Eisernen Karl“, die Winterfeld in deutscher Sprache nachgedichtet hat (S. 183 ff., 473 ff.). Für die Literaturgeschichte aber ist der Monachus St. Galli vor allem auch deswegen wichtig, weil seine Sammlung zeigt, daß volkstümliche Erzählungen, wie sie noch heute als Sage, Märchen oder Schwank fortleben und oft als Wandergut aus fernen Ländern und Zeiten sich erweisen lassen, schon damals unter der Geistlichkeit freundliche Zuhörer und bereitwillige Verbreiter gefunden haben. Damit hängt zusammen, daß in lat. Predigten des Mittelalters eine große Zahl derartiger volkstümlicher Geschichten als exempla, als belehrende Beispiele, aufgenommen worden sind und so der Gottesdienst selbst zum Vermittler von Sagen- und Märchenwanderungen werden konnte.

Ein hübsches Zeugnis für die Pflege volkstümlicher Erzählungskunst bei den Mönchen St. Gallens bietet die Behandlung eines Lügenmärchens in lat. Versen, die eine St. Galler Handschr. bewahrt hat (Poet. II, 474). Drei Brüder, die von ihrem Vater nichts geerbt haben als einen Bock, machen untereinander aus: dem von ihnen solle das Tier zufallen, der sich den größten Bock wünschen würde, so daß die andern ihn darin nicht überbieten könnten. Da wünscht der erste sich ihn so groß, daß Berge von Salz, die, so weit der Himmel blaue, alle Täler füllten und alle Berge überragten, doch nicht genügen würden, eine Keule des Bockes damit zu bestreuen. Der Wunschbock des zweiten soll so groß sein, daß alle Fäden der Welt, zusammengeknüpft, nicht ausreichen, um einen Huf von ihm zu umspannen. Und dem, den der dritte sich wünscht, sollen die Hörner so weit auseinanderstehen, daß der Wüstendurchflieger, der Vogel Phönix, ermatten müßte, bevor er von einem zum andern gelangt wäre. Es ist eine launige Scherzerzählung, die der Dichter (zum Schluß fordert er die klugen Hörer auf, selbst einem der Wünsche den Preis zuzuerkennen) aus volkstümlichem Stoff geformt hat. Noch in der Neuzeit kennt man am Bodensee ein Lügenmärchen von einem Ochsen, dessen Größe ähnlich ausgemalt wird wie die des dritten Bockes im Gedicht (Sagen des Bodensees S. 72). Und auch das norwegische Märchen von den drei Böcken Brause, von denen einer immer noch viel größer ist als der andere, wurzelt wohl in einer gleichartigen Überlieferung (zur Analyse vgl. Grimm 124; v. Winterfeld S. 172 ff., 408 ff., 487).

Auch eine lat. Versbehandlung der Fabel vom Floh und Zipperlein, die im 14. Jahrhundert in der mhd. Fabelsammlung Boners wiederkehrt, gehört zu den Arbeiten der St. Galler Schule (Poet. lat. I, 64; v. Winterfeld S. 175, 488 f.).

§ 20.

Lateinische Rätsel.

Für die Beschäftigung der Klostergeistlichkeit mit einer Literaturgattung, die wenigstens in späterer Zeit sich auch weiter volkstümlicher Verbreitung erfreut hat, zeugt die kleine Rätselsammlung einer Reichenauer Handschr. aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts. Die Rätseldichtung war früher besonders von der angelsächsischen Geistlichkeit gepflegt worden: den lat. Rätseln Aldhelms und anderer traten hier auch bereits solche in der Landessprache zur Seite. Mit dem Angelsachsen Alcuin, der Rätsel selbst im Unterricht aufzugeben pflegte, trat die Freude an diesen Scharfsinnsproben dann auch in den Kreis Karls des Großen ein. Und wie die karolingische Literatur überhaupt, so blühte auch das Rätsel in den Klöstern am Bodensee weiter: sechs Stück in lat. Prosa (die Lösungen sind in Geheimschrift beigelegt) hat die erwähnte Handschr. überliefert; das bekannteste darunter ist das auch in neuerer Zeit in- und außerhalb Deutschlands umlaufende Rätsel vom Schnee und der Sonne: „Es flog ein Vogel ohne Federn, er setzte sich auf einen Baum ohne Blätter, da kam jemand ohne Hände, stieg auf den Baum ohne Füße, briet sich den Vogel ohne Feuer und verspeiste ihn ohne Mund.“ Diese lat. Fassung erweist sich als die Grundform aller noch vorhandenen germanischen; Wesen, die ohne Hände greifen, ohne Zähne essen usw. begegnen auch in älteren lat. Zaubersprüchen, z. B. in Werken des Arztes Marcellus Burdigalensis (oben S. 45). Die Verwendung derartiger Motive im Rätsel liebt u. a. schon Aldhelm (aen. II, 3, 4; III, 8; Migne Lat. 89); und man ist unter diesen Umständen nicht berechtigt, eine „ursprünglichere“ Form des Textes in deutschen Stabreimversen herzustellen. Von den übrigen Rätseln der Handschr. kehren das erste und zweite später auch im Deutschen wieder; jenes heißt: „Ich sehe es und hebe es auf; hätte ich näher zugesehen, hätte ich's nicht mitgenommen“ (eine hohle Nuß). Das zweite lautet: „Es trägt Leben und hat kein Leben; es wandelt nicht auf Erden und nicht im Himmel“ (das Schiff). Und die beiden letzten Fragen der Sammlung gehören

zu der beliebten Gattung der Verwandtschaftsrätsel: „Es ritt ein Mann mit einer Frau; seine Mutter war die Schwiegermutter meiner Mutter“ (mein Stiefvater); „Ich trage den Sohn meines Sohnes, den Bruder meines Gatten, meinen zweiten einzigen Sohn“ (eine Frau, die von ihrem eignen Sohne ein Kind hat).

Denkm. No. VII. Übs. von 4 bei Kögel I, 1, 66. *Rätsel in Alkuins Unterricht*: Text ZfdA. 14, 530. Ferner *Rätsel*, ZfdA. 15, 166 ff.; Petsch, *Rätselstudien*, PBB. 41, 332 ff.

IV. Walthari.

Ausgaben: Jac. Grimm, in *Latein. Gedichte des 10. u. 11. Jahrh.*, hgg. von Grimm u. Schmeller, Göttingen 1838. — *Ekkehardi primi Waltharius*, ed. Rud. Peiper, Berlin 1873. — *Waltharius, lateinisches Gedicht d. 10. Jahrh.*, nach der handschriftl. Überlieferung berichtet, mit deutscher Übertragung und Erläuterungen, von Jos. Victor Scheffel u. Alfred Holder. Stuttgart 1874. — *Waltharii Poesis, das Waltharilied Ekkehards I. von St. Gallen*, nach den Geraldushandschriften hgg. u. erläutert von Herm. Althof. I. Teil, Leipzig 1899. — *Das Waltharilied* übersetzt u. erläutert von Herm. Althof. Leipzig (Göschen) 1896. — K. Strecker, *Ekkehardi Waltharius*. Berlin 1907. — J. W. Beck, *Ekkehards Waltharius*. Groningen 1908. — Übersetzungen sind (außer den genannten) Drees, Reclams Universalbibliothek No. 4170; Fr. Linnig, *Walther von Aquitanien* usw. Paderborn 1869, ³ 1900; P. v. Winterfeld, *Des St. Galler Mönches Ekkehard I. Gedicht von Walther und Hildegund*. Innsbruck 1897. — Wichtigere Arbeiten über den Waltharius sind in der Literaturgeschichte von Kögel, Kelle, Baechtold, Ehrismann u. a. verzeichnet; außerdem seien genannt K. Müllenhoff, ZfdA. 10, 163 ff.; 12, 264 ff. — Wilh. Meyer, *Philol. Bemerkungen zum Waltharius*. Sitzgsberr. d. Münchener Akad. phil.-hist. Kl. 1873, Heft 3. — E. Müller, *Zum Waltharius*. ZfdPh. 9, 161 ff. — G. Meyer von Knonau, *Ekkehard IV. Casus Scti Galli, Geschichtsschr. d. d. Vorz. 10. Jahrh.* Bd. 11. Leipzig 1891; ders., Mitt. d. histor. Vereins von St. Gallen 15, 284 ff. — P. v. Winterfeld, s. oben S. 78. — R. Heinzel, *Über die Walthersage*. Wiener Sitzgsberr. Bd. 117 (1888) No. 2. — B. Symons, *Grundriß d. germ. Phil.* III, 621. 707 ff. — Althof, *Germ.* 37, 1 ff. ZfdPh. 32, 173 ff. — P. v. Winterfeld, *Neues Archiv* 22, 554. — K. Strecker, *Bemerkungen zum W.*, Progr. Weimar 1899, und Ilbergs *Neue Jahrb.* 1899, 573 ff., 629 ff. — Wilh. Meyer, ZfdA. 43, 113 ff. — L. Simons, *Waltharius en de Walthersage*. Leeuwensche Bijdr. XI. XII. Lier en Leipzig 1914 (mit vlämischer Übersetzung, vgl. Siebs, Mitt. d. Schles. Gesellsch. f. Vikskde. XVIII, 232). — Franc. Novati, *Sulla composizione del Waltharius*, Pubblicazioni della R. Accademia di Milano 1913. I, 201 ff. — Für den Waldere: P. J. Cosijn, *De Walderefragmenten*. Verslagen en mededeel. d. K. Nederl. Akad. 3, Reeks Deel 12. Amsterdam 1895. — A. Leitzmann, *Walther und Hiltgunt bei den Angelsachsen*. Halle 1917. — F. Holthausen, *Die altenglischen Walderebruchstücke*. Göteborg 1899. — Otto Knoop, *Die deutsche Walthersage und die polnische Sage von Walther u. Helgunde*. Posen 1887, vgl. v. Antoniewicz, AnzfdA. 14, 241 ff.

§ 21.

Der Dichter, seine Sprache und seine lateinischen Vorbilder.

In den *Casus Sancti Galli* (c. 80), der von Ratpert begonnenen Chronik des Klosters, berichtet Eckehart IV. (980—1069) von den literarischen Arbeiten eines früheren Klostermitgliedes, Eckeharts I. († 973) und macht dabei die Mitteilung: dieser Eckehart habe einst auf der Schule im Auftrag seines Lehrers die Lebensgeschichte des Waltharius manu fortis in Hexametern verfaßt. Der Dichter ist ums Jahr 900 geboren, seine Schülerarbeit mag also um 920 herum entstanden sein, und zwar wohl vor dem Jahre 926, in dem St. Gallen von den Ungarn geplündert wurde, denn nachher hätte ein Insasse des Klosters die pannonischen Hunnen mit den Worten wohl kaum eingeführt, die Eckehart in den Eingangsversen seines Epos gebraucht. Den Lehrer, für den dies Thema bearbeitet wurde, glaubt man wiederzufinden in einem Manne namens Geraldus, der dieses Werk mit einem (von drei Handschr. desselben überlieferten) Prolog an einen Bischof Erchambold, seinen früheren Lehrer, übersandt hat. Wahrscheinlich aber ist Geraldus nicht ein im 10. Jahrhundert lebender bekannter Lehrer an der St. Galler Schule (vgl. *casus* cap. 74), sondern ein späterer Mönch dieses Namens, und Erchambold ist nicht, wie man vielfach annahm, der Straßburger Bischof dieses Namens, sondern der von Mainz (1011—1021), der früher in Fulda (997—1011) Abt und Erzieher des sonst unbekannten Geraldus gewesen sein mag.

Im 11. Jahrhundert hat das Latein des hundert Jahre früher dichtenden Klosterschülers keinen rechten Beifall mehr gefunden. Daher gab Erchambolds Nachfolger Aribo dem St. Galler Eckehart IV., damals Leiter der Domschule zu Mainz, den Auftrag, die Dichtung, so gut es ginge, zu verbessern. Es handelt sich dabei offenbar um die Beseitigung von unlateinischen Wendungen. Denn Eckehart IV. sagt, der Dichter sei, obwohl seinem Wesen nach gereift, doch als Schüler in dem irregeleiteten Streben befangen gewesen, für seine Gedanken stets noch den besten deutschen Ausdruck zu suchen und diesen dann wörtlich ins Lateinische zu übertragen. Der heute bekannte Text ist wohl diese überarbeitete und verbesserte Ausgabe. Denn er ist arm an groben Germanismen und zeigt kaum Anklänge an die Sprache der deutschen erzählenden Dichtung und ihre stilistischen Kunstmittel. Der jüngere Eckehart selbst war mit seinen Ergebnissen offenbar nicht völlig

zufrieden und fügte daher in den Seiten 1452—55, dem Schlusse des Werkes, dieselbe Entschuldigung für die schülerhafte Sprache des hochstrebenden Dichters ein, die er dann auch in den *Casus* gab. Wie tiefgreifend seine sprachliche Umarbeitung gewesen ist, das wird sich freilich nie genau feststellen lassen. Denn auch die ursprüngliche Dichtung ist nicht etwa, wie man früher glaubte, die rohe lateinische Überlieferung eines deutschen Liedes gewesen, das man nach kritischer Aussonderung des Fremden in seiner ursprünglichen Form wiederherstellen konnte (vgl. Grimm; Kögel; ferner Müllenhoff, Fria und der Halsbandmythus *ZfdA.* 30, 235). Vielmehr ist der Waltharius seiner ganzen Anlage nach die Schöpfung eines Mannes, dessen Kunstgefühl sich durch den Umgang mit der lat. Poesie gestaltet hatte. Das beweisen nicht nur die zahlreichen Anklänge an Vergil — schon Jacob Grimm hatte sie beobachtet, und die neuere Forschung hat, ihre Bedeutung zum Teil übertreibend, ihnen sehr eingehend weiter nachgespürt —, an Prudentius und an andere auf den Klosterschulen gelesene Verfasser, wovon ein Teil wohl auch erst von dem gelehrten Umarbeiter bei der Verbesserung einzelner Stellen eingefügt sein könnte, sondern mehr noch die hochstehende Kunst epischer Erzählung und Schilderung. Wenn etwa in v. 329 ff. die Ausrüstung des davon-eilenden Helden beschrieben wird in der Form, daß der Dichter ihn Stück für Stück davon sich selbst und seinem Rosse anlegen läßt, so ist das nicht altgermanische, sondern homerische, durch lateinische Vorbilder übermittelte Schilderungsweise. Und das anschaulich ausgeführte Gleichnis vom numidischen Bären, der sich gegen die Meute verteidigt (v. 1334 ff.), hat wohl in der antiken Epik, nicht aber in der altgerm. Dichtung seine Seitenstücke.

Man darf also nicht glauben, daß eine deutsche Übersetzung des Waltharius, wie etwa Scheffels Nachdichtung in freien Nibelungenzeilen oder v. Winterfelds stabreimende Bearbeitung, das Abbild eines einst vorhandenen altdeutschen Gedichtes gäbe, so wie dies etwa eine treue Übersetzung des Nibelungenliedes vermag. Der Text des altdeutschen Walthari ist vielmehr unwiderbringlich verloren. Nicht verloren aber ist seine Fabel, und nicht untergegangen sind die echtgermanischen Gestalten seiner Helden. Beides hat der junge Dichter mit wahrhaft künstlerischem Blicke aufgefangen und in der neuen Form seines Werkes zu altem Leben unsterblich erstehen lassen.

§ 22.

Handlung des Gedichtes.

Die Erzählung hebt an mit dem gewaltigen Heereszuge des Hunnenkönigs Attila nach dem Westen. Die Könige Gibicho von Franken, Heriricus von Burgund und Alphere von Aquitanien wagen es nicht, dem Eroberer Widerstand zu leisten: freiwillig bieten sie ihm Schatzung und Geiseln. Am Hofe des milden, edelmüthigen Herrschers wachsen diese dann heran: die kriegerische und friedliche Ausbildung des jungen aquitanischen Königssohnes Walther und Hagens, den Gibicho anstelle seines noch allzu jungen Sohnes Gunther vergeiselt hat, überwacht Attila selbst; Hildegund, die Tochter des Burgundenkönigs, aber gewinnt das Vertrauen der Königin Ospirin in so hohem Grade, daß sie von ihr zur Hüterin des königlichen Schatzes bestellt wird. Als König Gibicho stirbt, verweigert sein Nachfolger Gunther dem Hunnenkönig weitere Schatzung, und Hagen entflieht daher heimlich von dessen Hofe. Walther aber führt im Dienste seines Herrn zunächst einen Feldzug gegen ein aufständisches Volk: in vergilischen Farben ist die siegreiche Reiterschlacht ausgemalt. Walther trifft nach seiner Rückkehr Hildegund allein im Palaste an. Als sie dem Erhitzten einen Becher Weines reicht, ergreift er dabei ihre Hand: eine Freiheit, die nur der Verlobte mit der Braut sich erlauben darf; und nun kommt über beider Lippen zum ersten Male das Geständnis gegenseitiger Liebe, obwohl sie doch schon in ihrer Kindheit einander verlobt worden sind. Zugleich spricht er ihr von seiner unbezwingbaren Sehnsucht nach der Heimat, und sie entwerfen einen Plan zur gemeinsamen Flucht.

Bei einem Gastmahl, das Walther am Hofe veranstaltet, spielt er mit so dringender Liebenswürdigkeit den Wirt, daß schließlich der König und alle seine Mannen in weinschwerem Schlummer niedersinken. Nun eilen die beiden Verlobten von dannen: er schwer bewaffnet in des Königs trefflicher Brünne, sie mit Angelruten in der Hand, schreiten sie rüstig neben seinem Rosse Löwe einher, das zwei aus dem Schatze Attilas gefüllte Kisten trägt. Als die Hunnen mit argem Katzenjammer erwachen, fordert der König ergrimmt seine Mannen zur Verfolgung auf. Doch niemand wagt es mit dem aquitanischen Helden aufzunehmen. Die Flüchtlinge gelangen, bei Tage wandernd, bei Nacht sich verbergend, bis zum Rhein. Dort geben sie dem Fährmann, der sie

übersetzt, fremde Fische, die sie mitgebracht haben, zum Lohn. Aus der Erzählung des Mannes, der die seltenen Tiere an den Hof König Gunthers bringt, erkennt Hagen mit Freude, daß Walther, mit dem er im Hunnenlande einen engen Freundschaftsbund geschlossen und beschworen hat, hier auf dem Wege nach der Heimat durchkommt. Gunther aber beschließt sofort, dem Fremdling den mitgeführten Schatz abzujagen, und wählt unter seinen Mannen zwölf, darunter den widerstrebenden Hagen, für dieses Unternehmen aus. In einer Felsenschlucht im Wasgenwalde haben inzwischen die Flüchtlinge Rast gemacht; zum ersten Male seit langer Zeit hat Walther sich zum Schläfe niedergelegt: da sieht die wachende Hildegund im Tale eine Staubwolke sich erheben und weckt erschrocken den Geliebten. Mit scharfem Blick erkennt er, daß nicht verfolgende Hunnen sich nahen, sondern Landesbewohner, „nibelungische“ Franken: zu fürchten ist unter ihnen nur einer, sein alter Genosse Hagen.

Trotzdem nun Walther den Abgesandten Gunthers zweimal ein reiches Goldgeschenk für den König bietet, trotzdem Hagen nachdrücklich vor einem Angriff auf den Helden warnt — im Traume hat er sich und den König im Kampf mit einem Bären gesehen, wobei Gunther ein Bein, er selbst ein Auge verlor —, läßt Gunther sich doch nicht davon abbringen, von Walther den ganzen mitgeführten Schatz zu verlangen. Ja, er verletzt Hagen durch den Vorwurf der Feigheit so bitter, daß der Recke abseits von einem Hügel aus tatenlos den Kämpfen zuschaut und sich nicht einmal zum Eingreifen bewegen läßt, als sein eigener Neffe Patavrid von Walthers Hand gefallen ist. Die Kämpfe, die Walther nun mit Gunthers Mannen vor seiner Felsenschlucht zu bestehen hat, sind in meisterhaft anschaulicher und zugleich abwechslungsreicher Art geschildert: bald sprengt der Gegner zu Pferde heran, bald naht er zu Fuß, bald ist der Speer, bald das Schwert, bald die langschäftigte Axt die Waffe; schließlich dringen drei Mann zugleich auf den Helden mit einer schweren, mit Widerhaken versehenen Wurflanze ein. Durch prahlerische Ankündigungen, bittere Schmähreden und Rachedrohungen, ja selbst durch die Mundart, die einer von ihnen spricht, werden die verschiedenen Kämpfer treffend charakterisiert. Gerade in diesem kunstvollen Kernstück der Dichtung aber ist doch das, was der Dichter bietet, nicht eigene Anschauung, nicht heimische Überlieferung, sondern größtenteils geschickt verwertetes Lehngut aus Vergil.

Nachdem alle Mannen Gunthers gefallen sind, wendet sich der

König nochmals an Hagen, und dieser läßt sich angesichts der Schande, mit der sein Herr durch einen schmähhlichen Ausgang seines Unternehmens sich bedecken würde, schließlich bewegen, seinen Groll aufzugeben und dem alten Waffengenossen die beschworene Treue zu brechen. Doch schlägt er vor, den Angriff erst an einer günstigeren Stelle zu unternehmen. Und so können die beiden Flüchtlinge denn die Nacht, abwechselnd wachend, ruhig in ihrem Schlupfwinkel verbringen.

Am Morgen belädt Walther vier der erbeuteten Rosse mit Waffen und Schmuck der Gefallenen, und sie setzen zu Pferde ihren Weg fort. Aber bald schon sehen sie von einem Hügel her zwei Bewaffnete auf sich zusprennen. Hildegund birgt sich in einem Hain. Walther wendet sich den Angreifern entgegen: auf seine Erinnerung an den alten Bruderbund erwidert Hagen: der sei nun zerrissen, da Walther ihm den Neffen erschlagen. Und nun eröffnen sie, zwei gegen einen, den Fußkampf. Gunther, der wenig ruhmvoll streitet, verliert durch einen gewaltigen Schwertstreich Walthers ein Bein; den zweiten, tödlichen Hieb aber wehrt Hagen mit dem eigenen Haupte von ihm ab; Walthers Klinge bricht auf seinem Helm, und wie der Held das unbrauchbar gewordene Schwert wegwirft, ersieht Hagen die Gelegenheit und haut ihm die Rechte ab. Doch rasch zieht Walther mit der Linken ein zweites Schwert, und ein Streich, der ihm ein Auge und sechs Backenzähne kostet, setzt auch den letzten noch unverwundeten Streiter außer Gefecht. Nun machen sie Frieden. Hildegund wird herbeigerufen; sie verbindet die Wunden und reicht ihnen Wein. Walther läßt dem tapferen Hagen den ersten Trunk anbieten; Gunther gegenüber macht er kein Hehl daraus, daß er seine Leistungen nicht hoch einschätzt. Hagen aber erkennt seinerseits Walther den Preis des Heldentumes zu. Ein grimmer Humor, wie ihn auch sonst die echte germanische Heldendichtung kennt, spricht aus den derben Scherzworten, mit denen sich die beiden alten Freunde nun gegenseitig ausmalen, wie die argen Verstümmelungen ihnen weiter in den verschiedensten Lebenslagen anstehen werden. Dann trennen sie sich, Hagen führt den König zurück nach Worms; Walther und Hildegund aber ziehen weiter nach Aquitanien, wo ihre Hochzeit gefeiert wird und nach des Vaters Tode Walther selbst die Herrschaft übernimmt. Von seinen weiteren Taten aber kann der Dichter keine Kunde geben. „Das ist das Waltherlied.“

§ 23.

Verhältnis zur Walthersage.

Wie Eckehart hier am Schluß mit sichtlichem Behagen die rauhen Scherze der verwundeten Helden wiedergibt, so leuchtet überhaupt aus den lat. Kunstversen dieses jungen Geistlichen überall eine echte Begeisterung für das weltfreudige Heldentum seiner germanischen Recken hervor. Den unerschrockenen Kampfesmut und den wild ausbrechenden Haß weiß er so gut vorzuführen wie die Freude an mächtigen Zechgelagen. Und der echt germanische und heldensagenhafte Konflikt zwischen beschworener Freundestreue und Blutsbrüderschaft auf der einen, Gefolgsman-nentreue und Blutrachepflicht auf der andern Seite, in den Hagen gerät, wird mit Verständnis herausgearbeitet. Nicht oft erhält man den Eindruck, daß die geistliche Weltanschauung des Kloster-schülers auf Kosten des alten Stoffes sich zum Worte meldet: so wenn Walther (v. 561 ff.) eine ganz im Stil der Heldendichtung begonnene trotzige Prahlrede abbricht und Gott um Verzeihung wegen der frevlen Überhebung bittet. Auch Hildegund mag erst durch den Dichter selbst ein etwas zarteres, furchtsameres Wesen erhalten haben, als die Frauengestalten der echten Sage.

Im ganzen aber wird man sagen dürfen, daß Eckehart in der Zeichnung der Hauptcharaktere wie in der Führung der Handlung im ganzen sich treu an seine Quelle, wohl ein oberdeutsches Lied, angeschlossen hat. Daß schon vor seiner Zeit die Walthersage in künstlerisch festgelegter Form vorhanden war, beweisen die beiden dem 8. Jahrhundert angehörigen Bruchstücke eines angelsächsi-schen Waldere-Epos. Sie enthalten eine Ansprache, die offen-bar Hildegund beim Herannahen der fränkischen Angreifer an Walther richtet und fernerhin ein vor dem persönlichen Zweikampf geführtes Gespräch zwischen Walther und Gunther — dieser ist hier wie sonst in der Sage Burgundenkönig und ist wohl im Waltharius nur durch willkürlichen Eingriff des Dichters, der Worms nach den Verhältnissen seiner eignen Zeit als eine frän-kische Stadt ansah, zum Franken geworden. Aus den Bruch-stücken geht hervor, daß der angelsächsische Dichter die Erzäh-lung in einer Form kannte, die dem Inhalt des Waltharius in allen wesentlichen Stücken gleich war. Ja seine Quelle war wohl das-selbe deutsche Lied, das direkt oder indirekt auch Eckehart seinen Stoff übermittelt hat: denn selbst ein so unbedeutender Einzelzug, wie daß eines von Walthers Waffenstücken als Arbeit des Schmie-

des Wieland bezeichnet wird, findet sich übereinstimmend in beiden Gedichten. — Und auch über Eckehart hinaus hat in Oberdeutschland die einheimische Waltherdichtung fortgelebt: im 13. Jahrhundert erscheint sie hier wesentlich mit dem alten Inhalt — kaum eine bedeutsame Neuerung ist es, wenn vor dem Kampf mit den Burgunden hier offenbar noch ein siegreiches Gefecht gegen verfolgende Hunnen stattfindet; aber sie tritt in neuer Form auf: als Volksepos, das von Seiten der höfischen Dichtung und ihres Anschauungskreises starke Einwirkungen erfahren hat. Für oberdeutschen Ursprung des alten Waltherliedes spricht außer seiner Benutzung durch Eckehart und dem Fortleben seines Stoffes in der alten Heimat noch die Auffassung der auch aus andern Sagenkreisen bekannten Heldengestalten: Etzel als mächtiger, milder Völkerbeherrscher und am Burgundenhof die den königlichen Herrn weit überragende Heldenerscheinung Hagens.

Die Ausgestaltung der Walthersage zu der Form, in der sie allein überliefert ist, darf also als eine der ahd. Literaturgeschichte angehörige Erscheinung betrachtet werden. Der Stoff aber, der hier seine endgültige Prägung erhielt, ist älteren Ursprungs. Der historische Rahmen — ein Eroberer unterwirft nacheinander das Burgundenreich, einen, wohl fränkischen König Heririch und Aquitanien, d. h. das südfranzösische Westgotenreich — paßt nicht auf den berühmten Zug Attilas, wohl aber auf Chlodwig, der die Burgunder und Westgoten besiegt und das Reich eines fränkischen Gaukönigs Chariricus gewonnen hat. In dem Helden der Sage aber, die sich auf diese Verhältnisse aufbaut, hat schon Jacob Grimm, da Eckehart ihm Aquitanien, die mhd. Literatur ein teils spanisches, teils französisches Reich zuweist, einen Westgoten erkannt. Seine Herkunft aus Aquitanien, ahd. *Wascônolant*, erklärt es auch, daß man ihn später mit veränderter Auffassung des Namens als Walther vom Wasgenstein bezeichnet und schon zu Eckeharts Zeit den Ort seines Burgundenkampfes gerade in den Wasgenwald verlegt hat. Gerade dieser Überfall der Burgunden und des früher befreundeten Hagen auf den Gotenhelden aber kann sehr wohl historische Ereignisse widerspiegeln: an Chlodwigs Kampf gegen die Westgoten beteiligten sich auf seiner Seite auch die Burgunden, geführt von ihren Königssöhnen, deren einer mit dem Gotenkönig verschwägert war; und in diesen Kämpfen hat die erfolgreiche Verteidigung des gotischen Königsschatzes in der Bergfeste Carcassonne eine wichtige Rolle gespielt.

So waren in der Geschichte die Voraussetzungen gegeben für die

Entstehung einer westgotischen Walthersage. Woher aber weiter der Name des Helden und die Erzählung von der Liebe und der gemeinsamen glücklichen Flucht der zwei vergeiselten Königskinder stammt, das entzieht sich den Blicken des Nachforschenden. Erst als die gotische Dichtung auf oberdeutschem Boden neue Gestalt gewonnen hatte, als die hier wohlbekannten Nibelunghelden die früheren burgundischen Gegner der Goten und, nicht immer zum Vorteil für den logischen und psychologischen Aufbau der Handlung, der milde Friedensfürst Etzel den fränkischen Eroberer verdrängt hatte, erst auf dieser Stufe der Entwicklung wurde die Sage so aufgezeichnet, wie sie noch heute lebendig ist, und man braucht es nicht zu beklagen, daß gerade die Aufzeichnung von der Hand Eckeharts allein vollständig erhalten ist. Denn in ihr ist das Werk des ersten noch mit Namen bekannten großen deutschen Dichters bewahrt geblieben.

Den Stoff der Walthersage kennen wir, außer dem lateinischen Epos, aus den angelsächsischen Walderefragmenten, die aus dem 8. Jahrhundert stammen; ferner aus einer niederdeutschen Fassung, die uns in Kapitel 241—244 der Thidrekssaga erhalten ist, und ihrer Stoffgestaltung stand auch wohl das um 1230 verfaßte bairisch-österreichische Epos nahe — es ist uns in einem Grazer und einem Wiener Bruchstücke erhalten, die in einer der Nibelungenstrophe ähnlichen Form die Heimkehr Walthers und die Vorbereitungen zu seiner Hochzeit mit Hildegund schildern; sodann aus einer polnischen Fassung in dem lateinischen Chronicon Poloniae von dem Posener Bischof Boguphal, die aus dem 14. Jahrhundert stammt: der polnische Ritter Walgierz raubt die fränkische Königstochter Helgunde¹⁾; endlich aus dem italienischen Chronicon Novaliciense, der vor 1027 verfaßten Novaleser Chronik, in der ein Bericht über Walthers Ausgang gegeben wird.

Daß die Sage von Walther und Hildegunde in der mhd. Blütezeit wohl bekannt war, läßt die mehrmalige Erwähnung, bei Walther von der Vogelweide (74, 19), in dem Gedichte von dem übelen wibe (v. 258) und im Nibelungenliede Str. 2281 vermuten (*nu wer was der ûfem schilde vor dem Wasgensteine saz? dô im von Spanje Walther sô vil der mâge sluoc?*).

¹⁾ Die Chronik des Boguphal wird jetzt als Chronik des Baszko bezeichnet.

§ 24.

Lateinisches Nibelungenepos.

Eine ähnliche Dichtung wie den Waltharius hat man in einer Aufzeichnung der Nibelungengeschichte sehen wollen, die nach Angabe der mhd. Fortsetzung des Nibelungenliedes, der „Klage“, Bischof Pilgrim von Passau (971—991) veranlaßt haben soll. Er hat demnach (Klage v. 3464 ff., 4295 ff.) durch eigne Boten und von dem Spielmann, der die Kunde vom Untergang der Burgunden brachte, genaueste Erkundigungen über alle ihre Schicksale eingeholt und sodann von seinem scribe Kuonrât *daz mære in latîni-schen buochstaben* niederschreiben lassen; und diese Aufzeichnung sei dann weiterhin die Quelle deutscher Dichtungen geworden. Eigentümlich ist nun aber, daß das Nibelungenlied selbst, in dem Pilgrim auch auftritt, von diesem seinem lateinischen Nibelungenwerk nichts weiß. Und in der Tat läßt sich die Entwicklung des deutschen Epos aus der älteren in der Edda bewahrten Gestalt der Sage völlig begreifen, ohne daß eine solche lateinische Zwischenstufe angenommen werden müßte. Wie diese letztere ausgesehen haben soll, ob sie eine Prosaerzählung oder, wie neuerdings von Roethe mit Bestimmtheit, aber ohne haltbare Begründung angenommen worden ist, ein vom Waltharius beeinflusstes Epos war, darüber gibt die Klage keine Auskunft. Und sie konnte es auch nicht: denn wahrscheinlich hat ihr Dichter von dem Vorhandensein einer solchen Quelle selbst gar nichts gewußt, sondern er hat, womit er in der Literatur seiner Zeit nicht allein steht, die Quellenangabe einfach erfunden, um den volkstümlichen Dichtungsstoff gegen den Vorwurf historischer Unwahrheit zu schützen. Die Form seiner Angabe ist dabei deutlich einer ähnlichen Stelle im mhd. Gedicht von Herzog Ernst nachgebildet.

Gustav Roethe, *Nibelungias und Waltharius*. Sitzgsberr. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1909, 649 ff. Friedr. Vogt, *Volksepos und Nibelungias*. Festschr. z. Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, hgg. v. Th. Siebs, Breslau 1911, S. 484 ff., und Friedr. Vogt, *Festgabe d. Univ. zur 51. Vers. d. Philologen u. Schulmänner zu Marbg.* 1913, S. 165 ff.

V. Die Ottonische Renaissance und die lateinische Spielmannsdichtung.

§ 25.

Allgemeines.

Die karolingische Renaissance ist auf eigentlich deutschem Boden nie in weiteren Kreisen lebendig gewesen. Nur in der

Stille einzelner Klöster hat sie hier Aufnahme gefunden und fortgewirkt. Von antiker Bildung der weltlich führenden Kreise aber kann im ostfränkischen Reiche und weiter dann am Hofe Konrads I. und des Sachsen Heinrichs I. nicht die Rede sein. Auch Otto der Große stand persönlich höheren geistigen Interessen fern. Gleichwohl wurde gerade sein Hof unter dem Einflusse seiner burgundischen Gemahlin Adelheid und vor allem seines gelehrten Bruders Bruno, des späteren Erzbischofs von Köln und Erzkanzlers, zum Ausgangs- und Mittelpunkt einer neuen Renaissance. Auswärtige Gelehrte wurden herbeigezogen, und wie zur Zeit Karls des Großen wurden wieder die Söhne des hohen Adels auf einer Hofschule zusammen mit den Kindern der Kaiserfamilie in die lateinische Bildung eingeführt. So ist dann schon Otto II. im Umgang mit antiker Wissenschaft und Kunst herangewachsen; seine Vermählung mit der griechischen Kaisertochter Theophano brachte dazu noch lebendige Beziehungen zur byzantinischen Kultur; und so war denn beider Sohn Otto III., der dann den alten Gedanken eines universalen Kaisertums in romantischer Art wieder belebt hat, nicht allein im Lateinischen, sondern auch im Griechischen zuhause. Dem Beispiel des Kaiserhofes folgten die Fürsten: bekannt ist ja, wie die Herzogin Hadwig von Schwaben zusammen mit einem St. Galler Mönch Eckehart — dem zweiten dieses Namens, nicht dem Dichter des Waltharius — den Vergil gelesen hat. Vor allem die Bischofssitze mit ihren Stiftsschulen wurden Pflegestätten der neuen Bildung. So drang diese Renaissance in viel weitere Kreise als die frühere im Karolingerreiche. Damit hängt aber gleichzeitig zusammen, daß ihre Schöpfungen lange nicht in dem Maße strenge Nachbildungen antiker Muster wurden wie die des karolingischen Gelehrtenkreises. Ihr Latein ist nicht bis zur Reife geschult an den Werken der Klassiker; Germanismen drängen sich in großer Zahl ein, selbst Wendungen und Formen der deutschen Dichtersprache werden nachgebildet, und schließlich bindet man sogar deutsche und lateinische Wörter miteinander in einer eigentümlichen Mischsprache.

Jetzt erstand eine deutsche Geschichtsschreibung in lateinischer Sprache: aus dem sächsischen Kloster Corvey ging Widukinds Sachsengeschichte hervor. Und in Gandersheim dichtete unter der Äbtissin Gerberg, der Nichte Ottos des Großen, die Nonne Hrotsuith ihre Gesta Oddonis, ihre Legenden und Dramen. Man kann diese in lat. Reimprosa geschriebenen dramatisierten Märtyrer- und Bußgeschichten nicht in Zusammenhang bringen mit der viel

späteren Entwicklung eines wirklich deutschen Dramas. Sie sind nachgebildet den Komödien des Terenz, deren unzüchtigen heidnischen Geist die Dichterin durch ihre Verherrlichung jungfräulicher Keuschheit zu verdrängen hoffte; aber entsprechend dem Geiste der Ottonischen Renaissance sind es freie Nachbildungen, so daß ihr Aussehen doch ein ganz anderes ist als das ihrer antiken Vorgänger; so kommt die schöne, eigenartige Begabung Hrotsuiths in ihnen zum vollen Ausdruck, und vielleicht spiegelt sich darin nebenher auch noch die Kunstübung eines ganz anderen, volkstümlichen, wenn auch nicht deutschen Dichterstandes wider: der fahrenden Mimen und Spielleute.

Den Verfall des antiken Theaters mit dem Untergang des römischen Reiches haben die wandernden Mimen überlebt, die mit ihren dem wirklichen Leben abgelauchten szenischen Darstellungen und Possen auch die germ. Reiche der Völkerwanderungszeit durchzogen. Von jeher hatten sie nebenher auch allerhand Gauklerkunststücke betrieben, und nun, da die Möglichkeit theatralischer Aufführung weniger gegeben war, trugen sie ihre alten Stücke vielfach als fahrende Sänger vor. Als *mimi et ioculatores* oder *scurræ* waren sie auch zur Karolingerzeit und im deutschen Mittelalter wohl bekannt. Schon ums Jahr 900 treten solche Leute als Zauberkünstler und Spaßmacher mit dressierten Tieren selbst am Hofe des heidnischen Norwegerkönigs Haraldr Hárfagri auf (þórbjörn Hornklofi, Haraldskvæði Str. 22, 23). Und auf ähnliche Künste mögen ihre Darbietungen auch in Deutschland beschränkt gewesen sein, solange der Vortrag lateinischer Verse hier auf kein Verständnis rechnen konnte. Um die Zeit der Ottonischen Renaissance aber wurde die Lage hier günstiger, und so erscheinen jetzt reichliche Zeugnisse für dichterische Tätigkeit und Vorträge solcher Leute. Sie besingen in lat. Versen die aktuellen Zeitereignisse und pflegen die in ihrem Repertoire uralten Gattungen des Schwanks und der Novelle. So mag die schon oben erwähnte Vertrautheit geistlicher Schriftsteller und Prediger mit alten volkstümlichen Wandererzählungen sich zum Teil durch die Vermittlung fahrender Spielleute erklären. Und wenn in den Karls geschichten des Monachus St. Gallensis und der Novaleser Chronik mehrfach solche ioculatores mit ihren Versen eine entscheidende Wendung herbeiführen, so erklärt sich das eben daraus, daß diese Geschichten von Leuten ihres Standes ersonnen oder vorgetragen worden sind. So wird ja auch im Chronicon Novaliciense (III, 10, 14) um 1050 von der Belohnung

jenes aus der Sage bekannten langobardischen Spielmanns erzählt (vgl. E. Schröder, ZfdA. 37, 127 und Kögel, Lit. I, 2, 222 ff.), und viel erwähnt sind ja auch die Worte über Uodalrich (Denkm. Nr. VIII). Sie sind wertvolle Zeugnisse — freilich ist man gewiß nicht berechtigt, die dort ihrem Inhalte nach in Prosa wiedergegebenen lateinischen Verse in germanische Alliterationszeilen oder Reimverse umzusetzen.

Von dem Auftreten solcher „Mimen“ gibt für die Zeit, zu der in Deutschland ihr Gewerbe in seiner eigentlichen Blüte stand, der Dichter Sextus Amarcius (um 1050) ein anschauliches Bild: ein vornehmer Herr, der auf der Reise in einer Herberge rastet, läßt sich zu seiner Unterhaltung einen iocator bringen. Als bald strömt auch das Volk aus der Umgegend herzu, das geschickte Lautenspiel des Künstlers mitanzuhören. Und nun trägt er, nachdem man ihm ein reichliches Trinkgeld versprochen hat, zur Laute vier Lieder vor: von David und Goliath, vom Schneekind, von der Tonkunst des Pythagoras und von der Nachtigall (Amarcius ed. Manitius I, 403—443). Die hier genannten Dichtungen sind, mit Ausnahme der ersten, erhalten geblieben durch eine Handschrift, die neben einem Wolfenbüttler Codex des 11. Jahrhunderts (Denkm. 2, 107) heute die Hauptquelle für die Kenntnis derartiger Poesie bildet: sie befindet sich in Cambridge und ist im 11. Jahrhundert von einem Angelsachsen abgeschrieben nach einer wohl im Rheinlande entstandenen Vorlage (Jaffé, ZfdA. 14, 449 ff.; Paul Piper, Nachträge z. ält. deutschen Literatur in Kürschners Deutscher Nationallit. 162; Breul, ZfdA. 30, 186 ff.; Priebisch, Deutsche Hss. in England I; vgl. Schröder AnzfdA. 23, 203).

§ 26.

Modi geistlichen und geschichtlichen Inhalts.

Die Geschichts- und Schwankdichtung der Ottonenzeit und der unmittelbar darauffolgenden Jahrzehnte bedient sich in ihren Einzelliedern entweder „rhythmisch“, d. h. silbenzählend und mit Beachtung der Wortbetonung, nicht der antiken Quantitätsregeln gebauter reimender Strophen, oder sie verwendet, nun auch bei ganz weltlichen Stoffen, die Form der Sequenz, in die dann allmählich auch der Reim eindringt. Diese Sequenzen führen, wie schon erwähnt (S. 80), die Bezeichnung *modus*, und die einmal vorhandenen Melodien, auf die häufig verschiedene Texte gedichtet wurden, trugen dann gern den Namen des Gedichtes, zu dem

sie ursprünglich komponiert waren, auch späteren Texten zu, die inhaltlich mit diesen Namen nichts mehr zu tun hatten. Als Verfasser der Gedichte kommen teils Geistliche, teils Spielleute von der geschilderten Art in Betracht. Ganz im geistlichen Tone gehalten sind einige geschichtliche Lieder aus dem Ende des Zeitraums, die in der Cambridger Handschr. bewahrt sind: zwei Totenklagen auf Kaiser Heinrich II., die eine ein strophischer Rhythmus, die andere in Sequenzenform (ZfdA. 14, 458 ff.); ferner eine Sequenz auf die Kaiserkrönung Konrads II. (v. 1027, ebenda) und ein rhythmisches Gedicht auf Heinrich III., der noch als Knabe im Jahre 1028 zum deutschen König gekrönt wurde; Gedichte auf verschiedene Bischöfe, z. B. auf Heribert von Köln, auf die Genesung einer Königin u. a. m.

Von anderer Art ist eine sowohl in der Wolfenbüttler wie in der Cambridger Handschr. überlieferte Sequenz, die sich selbst als *Modus Ottinc* bezeichnet. Sie ist gedichtet für Otto III., der in den letzten Strophen in überschwenglichen Worten gefeiert wird; und wenn dabei mit besonderer Absichtlichkeit die Freigebigkeit des Kaisers gepriesen und er ein Vater der Armen genannt wird, so glaubt man den Wunsch eines fahrenden Spielmannes nach reichlichem Sangeslohn aus den Schmeichelreden herauszuhören. Diesem Teile geht voran ein Lob Ottos II. und Ottos des Großen. Die Strophenreihe, die dem letzteren gewidmet ist, hebt an mit der Erzählung: einst habe der Palast Kaiser Ottos nachts, während er schlief, plötzlich in Flammen gestanden. Da hätten seine Diener ihn geweckt durch die Klänge einer Weise, die von daher den Namen *modus Ottinc* empfing. Unmittelbar an diese Nachtszene schließt sich eine prächtige Schilderung der Ungarnschlacht auf dem Lechfelde: sie ist aufgefaßt als der Kampf einer kleinen Schar Deutscher gegen eine ungeheure Heeresmacht. Reden, in denen die Haupthelden, Kaiser Otto und Herzog Konrad von Niederlothringen, ihre Krieger anfeuern, nehmen einen breiten Raum darin ein; und wie im Hunnenschlachtenliede oder in der Iringsage staut die gewaltige Masse der Feindesleichen die Wellen des Flusses. Man erhält den Eindruck, als habe der Spielmann hier, ohne immer ganz im Bilde zu bleiben, eine Dichtung benutzt, in der die Ungarnschlacht unhistorisch, aber in den lebendigen Farben der heimischen Heldendichtung geschildert war als ein nächtlicher Überfall auf die Kaiserburg: schon schleuderten die Feinde die Brandfackel hinein, da weckt ein warnendes Wächterlied den Herrscher, und angefeuert von ihrem

Führer bricht die kleine Heldenschar der Deutschen in sieghaftem Ausfall hervor. Man denkt an nordische Lieder wie die Bjarkamál und das Innsteinslied oder wohl auch an die Gestalt, die ein deutsches Gedicht vom Untergang der Burgunden gehabt haben mag, bevor es zum breit ausmalenden Nibelungenepos geworden ist.

Von einem andern Ereignis des 10. Jahrhunderts, der Schlacht bei Eresburg, wo im Jahre 915 der spätere König Heinrich I. die Franken schlug, weiß Widukind von Corvey (I, 23), daß es von Spielleuten gefeiert wurde: so groß sei die Niederlage der Franken gewesen, daß es in den Liedern der Mimen heiße, „wo gäbe es wohl eine Hölle, groß genug, die Menge der Erschlagenen zu fassen“. (Lachmann, Kleine Schr. I, 453; Martin, Gött. gel. Anz. 160, 571; v. Winterfeld S. 471 ff.) Von anderen geschichtlichen Liedern, die zu seiner Zeit umliefen, berichtet mehrfach auch Eckehard IV. in seinen Casus St. Galli. Allgemein bekannt, meint er (cap. 11), sei der Inhalt einer Dichtung, nach der Adalbert von Babenberg durch Hatto von Mainz betrügerisch aus seiner Burg gelockt und dem König — Ludwig dem Kinde, im Jahre 906 — zur Aburteilung in die Hände geliefert worden sei. Andere historische Quellen, die diese Geschichte in sagenhafter Ausschmückung eingehend berichten, mögen ein annäherndes Bild vom Inhalt des Liedes geben (Kögel I, 2, 231 ff.), das nach dem Zeugnis Ottos v. Freising (Chron. 6, 15) noch im 12. Jahrhundert im Umlauf gewesen zu sein scheint. Von allerhand Liedern — zum Teil vielleicht schwankhaften Inhalts — auf den Bischof Ulrich von Augsburg weiß Eckehard IV. (cap. 60), ohne daß er näher darauf eingehe. Auch die cantilenæ vulgares, die von den Taten Bennos, des späteren Bischofs von Osnabrück, bei Gelegenheit des Ungarnfeldzuges im Jahre 1052 handelten, und die dem Biographen des Bischofs noch bekannt waren (Norbert, Mon. Germ. SS. XII 63), sind vollständig verschollen. Und das gleiche gilt von der Dichtung über den Tod eines Baiern Erbo, der um das Jahr 900 auf der Jagd von einem Wisent aufgespießt wurde; noch um 1100 hat Eckehard von Aura (Mon. Germ. SS. VI, 65) das Lied gekannt.

§ 27.

Schwankdichtungen und Erzählungen.

Unter den lat. Schwankdichtungen jener Zeit sind zunächst zwei sowohl von der Wolfenbüttler wie von der Cambridger Handschr. überlieferte Stücke zu nennen, die veranschaulichen, wie die kirch-

liche Form der Sequenz zur Behandlung ganz weltlicher Stoffe in den Gebrauch der Spielleute übergang. In beiden ist der Held ein „Schwabe“, und im zweiten spielt die Handlung, wie ausdrücklich erwähnt wird, zu Konstanz und in den Alpen am Bodensee. Es ist das gewiß kein Zufall: gerade in der Gegend, wo die Sequenz ihren Ursprungsort und ihre Hauptpflegestätten hatte, ist sie auch zuerst von den allem Aktuellen zugetanen Fahrenden aufgegriffen worden. Das erste der beiden Gedichte, der *Modus Florum*, bezeichnet sich selbst als *mendosa cantilena* und als bestimmt, einen ungeheuren Lacherfolg zu erzielen. Er berichtet: ein König habe seine Tochter dem zur Frau versprochen, der so aufschneiden könne, daß der König selbst ihn einen Lügner schelten würde. Da tritt ein Schwabe auf und erzählt: er habe kürzlich einen Hasen erlegt; aus dessen linkem Ohr seien 100 Scheffel Honig herausgeflossen, aus dem rechten ebensoviel Scheffel Erbsen; beides habe er in das Fell des Hasen gewickelt; und wie er ihn dann weiter zerlegt, da habe er unter dem Schwanz eine Urkunde gefunden des Inhalts, daß der König sein Sklave sei. In diesem Augenblick ruft der König: „Die Urkunde lügt und du auch“, und damit hat der Schwabe die Königstochter gewonnen. Die Geschichte ist ein Wandermärchen: mit ganz entsprechender Einkleidung begegnet eine Lügenerzählung als Märchen aus dem Münsterlande (Grimm 3, 193 f. zu Nr. 112); daß aber die Lüge auf eine Beleidigung dessen hinausläuft, der die Aufgabe gestellt hat, und daß diese Beleidigung auf einem Zettel stehen soll, der unter dem Schwanz eines erlegten Tieres gefunden wird, diese Motive finden sich am besten in serbischen und litauischen Lügenmärchen wieder (ebd. 3, 336—338; überhaupt zu Grimm Nr. 112 und 124, vgl. Nr. 158, 159).

Die zweite der hier zu nennenden Sequenzen trägt den Titel *Modus Liebinc*: Melodie und Metrum mögen ursprünglich einem Gedicht angehört haben, das von einem Manne namens Liebo handelte, und Scherer hat vermutet, daß in diesem älteren *Modus* die Geschichte von der Rettung Ottos II. nach der Schlacht am 13. Juni 982 erzählt gewesen sei, in der ein *egregius miles* Liuppo eine Rolle spielt (Thietmar v. Merseburg 3, 12; Mon. Germ. SS. III, 765, 766). Das erhaltene Lied aber ist eines von denen, die in der schon erwähnten Schilderung des Sextus Amarcus von dem Spielmann vorgetragen werden: es behandelt die Geschichte vom Schneekind, einen auch im spätern Mittelalter und in neuerer Volksüberlieferung verbreiteten Schwank (Denkm. II, 115; Kögel

1, 2, 254 Fußn. 1). Ein Kaufmann aus Konstanz wird auf einer Seereise verschlagen und gelangt erst nach zwei Jahren wieder in die Heimat zurück. Seine Gattin hat sich inzwischen mit jungen mimi eingelassen und tritt ihm nun hier mit einem kleinen Knaben an der Hand entgegen. Auf seine Frage, was das für ein Kind sei, erwidert sie: sie habe einmal unterwegs auf den Alpen ihren Durst mit Schnee gelöscht, davon sei sie schwanger geworden und habe das Kind geboren. Der Mann erwiderte nichts; aber bei seiner nächsten Reise nimmt er den Jungen mit und verkauft ihn jenseits des Meeres als Sklaven. Heimgekehrt erzählt er: ein Sturm habe sie in die Syrten verschlagen, und dort sei ihm das Schneekind im glühenden Sonnenbrande geschmolzen.

Neben Märchen und Schwank ist unter den Sequenzen der Cambridge Handschr. auch die dritte Gruppe von Wandererzählungen, die ernstere, moralisch gerichtete Novelle vertreten durch die Geschichte von Lantfrid und Cobbo. Die beiden Freunde, von denen keiner etwas vor dem andern voraus haben will, dienen zusammen am Hof eines Königs. Eines Tages beschließt Cobbo, seine Angehörigen jenseits des Meeres, die er so lange nicht gesehen hat, wieder aufzusuchen. Bei der Abreise verlangt er von dem Freunde, dieser möge ihn nun auch noch das einzige, was er bisher allein besessen habe, seine Gemahlin, mitgenießen lassen und sie ihm dazu mit auf die Reise geben. Lantfrid erfüllt ihm ohne Zögern den Wunsch; dann aber steht er am Strande, singt zur Laute dem Freunde nach und bittet: er möge ihm die Treue halten; als das Schiff seinen Blicken entschwindet, zerschlägt er das Saitenspiel an einem Felsen. Cobbo aber, der den Freund nur hat prüfen wollen, kehrt alsbald um und gibt ihm die Gattin unberührt zurück.

Als Einleitung schickt der Dichter seiner Erzählung eine gelehrte Auseinandersetzung über die Arten der Musik voraus: schon das Zeugnis des Sextus Amarcus lehrt ja, daß die iocatores in ihre Vorträge auch dichterische Behandlungen rein wissenschaftlicher Stoffe mit einbezogen, genau wie in späteren Jahrhunderten die deutsch singenden Spielleute. Und so steht nichts der Annahme im Wege, daß eben der *modus de Lantfrido et Cobbone* gemeint sei, wenn eine andere, in einer Pariser Handschr. des 10.—11. Jahrhunderts enthaltene Behauptung derselben Freundschaftsgeschichte als Gewährsmann für ihre Erzählung *scurrarum complices* nennt. Dieses Pariser Gedicht, das rhythmisch und reimend in dreizeiligen Strophen gebaut ist, bringt die

Geschichte in derselben, gegenüber anderen Fassungen der alten Wandernovelle offenbar ziemlich verblaßten Gestalt wie der modus und zeigt sogar wörtliche Anklänge an diesen. Da die Sequenzenform für weltliche Dichtungen damals gerade in Deutschland gebräuchlich war und die Namen der beiden Helden deutsch sind, so darf man den modus wohl literarisch in die unmittelbare Nähe der beiden vorher besprochenen süddeutschen Gedichte stellen. Der Dichter des Pariser Liedes aber, der in seiner zweiten Strophe sagt, er singe wie die scolastici zum Lautenspiel, war vielleicht selbst ein solcher „Schüler“, und man darf seine Nachdichtung eines Spielmannsliedes als ein frühestes Zeugnis betrachten für die engen Beziehungen zwischen den wandernden Mimen und den oft die gleichen Wege ziehenden „fahrenden“ Klosterschülern.

Neben diesen Stücken enthält die Cambridger Handschr. die Erzählung „de Proterii filia“. Der Sklave des Proterius hat sich in seines Herrn Tochter verliebt und schließt, um sie zu gewinnen, ein Bündnis mit dem Teufel: dieses Motiv berührt sich mit der Faustsage; freilich ist ja der Grund des Bündnisses in dieser ein anderer, da Faust den Pakt mit dem Bösen hauptsächlich macht, um sein Wissen zu erweitern. In der Form des Gedichtes ist beachtenswert, daß alle Worte der ersten Strophe mit c beginnen (ZfdA. 14, 467). Das Stück scheint nicht nach Deutschland zu weisen. Das gilt wohl auch von dem in der Cambridger Handschrift enthaltenen Schwanke *Sacerdos et lupus*, der in der zweiten Auflage der Denkmäler fortgelassen ist, weil er vermutlich aus Frankreich stammt (Martin, Gött. gel. Anz. 160, 571). Ein Priester findet eines Tages in seiner Wolfsgrube einen Wolf, der sich dort gefangen hat; er droht ihm mit dem Stocke, in ihn beißt sich das Tier fest und zieht den Priester in die Grube. Mit hübschem Humor wird dessen Lage geschildert; alle seine Sünden fallen ihm ein, er betet und singt, und als er betet *libera nos a malo*, springt der Wolf auf seinen Rücken und hinaus aus der Grube. Der Priester singt *laudate dominum* und wird dann von Landleuten aus der Grube gezogen; *sed non unquam devotius oravit nec fidelius*. Auch ein anderer Schwanke, der *cantus de uno bove*, der in einer Brüsseler Handschr. des 11. Jahrhunderts steht, weist in französisches Gebiet: der Bauer Unibos, dem nur noch ein einziger Ochs als Besitz geblieben ist, vollführt allerlei böse Streiche gegen den Schulzen, den Priester und andere Leute des Dorfes (Grimm, lat. Gedd. S. 340 ff., 354 ff.). Das Gedicht scheint mit Begleitung von allerlei mimischen Künsten vorgetra-

gen worden zu sein. Die Stoffe dieser Erzählungen waren jedenfalls in Deutschland noch in späterer Zeit sehr verbreitet und mögen daher, auch wenn die ältesten Fassungen ins Ausland weisen, in der deutschen Literaturgeschichte mit Recht genannt sein.

Neben den modi enthält schließlich die Cambridger Handschr. noch zwei als strophische Rhythmen abgefaßte Schwankdichtungen. Das Metrum wird in beiden, wie auch in dem früher erwähnten Liede auf Heinrich III., gebildet durch fünfsilbige, auf den alten versus Adonius zurückgehende Verse, die paarweise reimend zu sechszeiligen Strophen zusammengesetzt sind. Das erste erzählt von Erzbischof Herigêr von Mainz (913—927), doch ohne wohl selbst schon aus seiner Zeit zu stammen: zu ihm sei einst ein Aufschneider gekommen, der behauptet habe, in der Hölle und im Himmel gewesen zu sein. Wie der Mann erzählt, die Hölle sei rings von dichten Wäldern umgeben, meint der Erzbischof lächelnd, dann wolle er doch nächstens seine Schweine zur Mast dorthin schicken. Wie jener aber dann Johannes den Täufer zum himmlischen Mundschenk und Petrus zum Koch macht, deutet er doch an, daß diese Rollen für den nüchternen Wüstenprediger und den himmlischen Türhüter nicht recht passend ausgesucht seien. Und wie der Schwindler endlich prahlt, er selbst habe da oben ein Stück Lunge gestohlen und verspeist, da läßt Herigêr ihn an den Pfahl binden und mit Ruten schlagen; denn „wenn Christus dich zu Tisch einladet, sollst du ihn nicht bestehlen“. Dies Gedicht hat noch seine besondere Bedeutung dadurch, daß es das Motiv vom gestohlenen Stück Lunge, Leberlein oder Herzen — es stammt aus einer äsopischen Fabel und ist in Volksüberlieferung und Sprichwort weit verbreitet — schon wie in neueren Märchen mit einer gemütlich ausgestalteten Auffassung von Himmel und Heiligen verbunden zeigt (vgl. Denkm. II, 128 und Kögel I, 2, 264), die ja in volksmäßigen Erzählungen noch heute bei uns im Schwange ist.

Das zweite der genannten Lieder ist ein Spottgedicht auf einige Nonnen des thüringischen Klosters Homburg a. d. Unstrut. Die Eselin der Schwester Aluerad ist auf der Weide von einem Wolfe zerrissen worden. Auf ihren Notschrei macht sich die Herrin zusammen mit andern Nonnen auf, und sie ziehen gegen den Wolf zu Felde. Er aber geht ruhig und verachtungsvoll zum Walde, nachdem er sich gesättigt hat. Und die Schwestern mühen sich nun ab, die klagende Aluerad zu trösten: „Der Herr wird dir eine neue Eselin schenken.“ Der Verfasser zeigt sich bekannt mit der Ausdrucksweise der deutschen volkstümlichen Epik, die durch

sein Latein hindurch schimmert; und es ist ihm mit ihrer Hilfe gelungen, seiner Nonnengeschichte den Anstrich eines komischen Heldengedichtes zu geben. Ein Geistlicher, der in dem Kloster bekannt war, mag sich mit dessen Insassinnen, die er mit Namen zu nennen weiß, diesen Scherz erlaubt haben (vgl. v. Unwerth, PBB. 41, 329 ff.).

VI. Ruodlieb.

B. J. Docen, *Miscellaneen* I, 69. — J. A. Schmeller, in Grimm's *Lat. Gedd.* S. 127. — Friedrich Seiler, *Ruodlieb, der älteste Roman des Mittelalters*, nebst Epigrammen, mit Einleitung, Anmerkungen u. Glossar. Halle 1882. — Ludwig Laistner, *AnzfdA.* 9, 70 ff.; *ZfdA.* 29, 1 ff. — Paul v. Winterfeld, *Deutsche Dichter d. lat. Mittelalters*, hgg. von Reich, München 1913, S. 110 ff., 287 ff. (Übersetzung). — Moriz Heyne, *Ruodlieb, Übertragung des ältesten deutschen Heldenromans*. Leipzig 1897.

§ 28.

Überlieferung und Inhalt.

Im Jahre 1807 berichtete Docen über ein ihm bekannt gewordenes Fragment eines lat. Gedichtes, in dem ein Held namens Rudlieb vorkomme. Weitere Bruchstücke derselben Handschr. — sie gehört der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts an — fand dann Schmeller: sie sind alle von Büchereinbänden losgelöst worden und zwar von Werken, die aus dem Kloster Tegernsee in die Münchener Bibliothek gelangt sind. Der gesamte Text, der schon zu Schmellers Zeit noch um ein Bruchstück einer anderen Handschr. bereichert worden ist, findet sich beisammen in der Ausgabe von Seiler, der in seiner Einleitung dazu auch die grundlegende literarhistorische und kulturgeschichtliche Untersuchung des Werkes geliefert hat. Doch ist bei Benutzung seines Werkes zu berücksichtigen, daß die Abschnitte IX—XV, wie Laistner nachgewiesen hat, in veränderte Reihenfolge zu bringen sind: auf XII, XIII hat nämlich IX—XI und auf diese XV und XIV zu folgen.

Der Inhalt der in epischer Breite angelegten Erzählung ist, soweit sich aus der Überlieferung entnehmen läßt, folgender. Ein junger Ritter hat lange Zeit verschiedenen Herren treu gedient. Da sie sich dadurch tief in seiner Schuld fühlen, ohne ihn doch nach Verdienst belohnen zu mögen, ist ihm das Verhältnis zu ihnen unerträglich geworden; er nimmt daher Abschied von seiner Mutter und zieht ins Ausland. Im Reiche des Nachbarkönigs trifft er mit dessen Jäger zusammen, er schließt Freundschaft mit

ihm und wird an den Hof des Königs gebracht. Dort gewinnt er, unter anderm durch kunstreiche Jagdstückchen, die Gunst des Herrschers. Dieser benutzt ihn daher, als es zu Grenzzusammenstößen zwischen seinen Untertanen und denen eines weniger mächtigen Nachbarkönigs gekommen ist, als Gesandten an dessen Hof, um eine friedliche Regelung der Angelegenheit auf einer persönlichen Zusammenkunft der Herrscher vorzuschlagen. Als man eben von dieser Zusammenkunft zurückkehrt, erhält der Ritter einen Brief von seiner Mutter, in dem sie ihn in ihrem und seiner früheren Herren Namen bittet, wieder heimzukehren.

Von dem König bekommt er zum Abschied auf eignen Wunsch zwölf weise Lehren und dazu zwei Brote, in die silberne Schüsseln mit reichen Kostbarkeiten eingebacken sind, die er aber erst nach der Heimkehr öffnen darf. Die Lehren bewahrheiten sich dann in den Abenteuern seiner Rückreise. Unterwegs trifft er einen Neffen; mit ihm zusammen kehrt er bei einer Edeldame ein, mit deren Tochter der Jüngling sich verlobt. Sehr hübsch ist dann die Erzählung von der Heimkehr des Ritters zu seiner Mutter eingeleitet durch eine Szene, in der ein Knabe in Gesellschaft einer sprechenden Dohle auf einem Kirschbaum sitzt, nach dem rückkehrenden Herrn auszuspähen. Gemeinsam mit der Mutter öffnet er später die mitgebrachten Brote. Nachdem Mutter und Sohn dann an der festlichen Vermählung des Neffen teilgenommen haben, dringt die Mutter in den Ritter, nun auch selbst nach einer passenden Gemahlin Ausschau zu halten. Aber das vornehme Fräulein, das ihm im Familienrat von der Verwandtschaft empfohlen wird, erweist sich als seiner unwürdig: ihr Bewerber selbst kann sie damit beschämen, daß er ihr Kopfputz und Strumpfbänder zusendet, die sie bei einem galanten Abenteuer mit einem Pfaffen verloren hat. Die Grundlage der Erzählung, von der hier zunächst der Rahmen etwas ausführlicher angedeutet worden ist — ein Mann erhält von seinem Herrn, dem er treu gedient hat, auf eignen Wunsch als Lohn zum Abschied eine Reihe von weisen Lehren, und auf seiner Heimreise erweist sich ihm die Befolgung dieser Lehren als heilsam, während ihre Nichtbefolgung andere vor seinen Augen ins Unglück bringt —, ist ein Novellenstoff, der sich in frühe Zeit zurückverfolgen läßt und bis in die Neuzeit bei zahlreichen Völkern lebendig geblieben ist. In keiner der vielen bisher bekannten Fassungen der Erzählung sind nun volle zwölf solcher Weisheitslehren in Abenteuer des Helden umgesetzt. Und auch in den erhaltenen Bruchstücken des Ruodlieb spielen nur drei eine wirk-

liche Rolle. Gegen die erste: „Nimm dir nie einen Roten zum Freunde“ verstößt der Ritter, indem er einen Rothaarigen, der sich ihm anschließt, wenigstens nicht tatkräftig genug von sich weist; die Strafe ist, daß ihm alsbald in einem Wasser, wo sie ihre Pferde tranken, der Rote seinen Mantel stiehlt. Genauer nach dem Schema der volkstümlichen Novellen, wonach immer ein anderer als der Held gegen die Lehren verstößt, sind die beiden folgenden Abenteuer gebaut. Die zweite Lehre: „Verlaß nie die Hauptstraße, auch wenn sie schmutzig ist“, befolgt der Ritter, während sein rothaariger Begleiter einen Nebenpfad durch die Saatfelder wählt und dabei offenbar von den Bauern erwischt und verprügelt wird. Der dritten Lehre aber: „Kehre nie bei einem alten Manne ein, der eine junge Frau hat“, ist eine ganze selbständige „Dorfnovelle“ mit anschaulicher Schilderung der bäuerlichen Verhältnisse und hübscher Charakterzeichnung gewidmet: lebendig tritt dem Leser entgegen die Gestalt des jungen Knechtes, der sich durch seine anspruchslose Tüchtigkeit schließlich den Hof seines alten geizigen Herrn und die Hand von dessen Witwe verdient, mit der zusammen er dem einkehrenden Ritter gastfreie Aufnahme gewährt; und noch lebendiger fühlt man sich dann versetzt in das Haus des mürrischen Alten, mit dessen junger leichtfertiger Frau der Rote sofort anbändelt, und der, als er nachts das ehebrecherische Paar überrascht, sein Leben lassen muß. Möglich ist, daß dann weiterhin, wie Laistner vermutet, vor dem Richter der Mörder den gestohlenen Mantel seines Begleiters benutzt hat, um die Schuld auf diesen abzuwälzen, daß aber dann schon hier der Neffe des Ritters, der ebenfalls in die Netze des buhlerischen Weibes geraten war, erschien und durch seinen Hund, der auch bei einer späteren Gelegenheit sich fähig zeigt, jeden Diebstahl zu enthüllen, den Dieb und damit den wahren Mörder entlarvte.

Daß außer den angeführten drei Lehren auch die neun anderen jede in einer eignen Erzählung ihre Anwendung gefunden haben, ist nicht wahrscheinlich. Sicher aber ist, daß der Dichter die Geschichte nicht etwa nur in einer bestimmten Gestalt kannte, die gerade diese drei Lehren enthielt. Denn unter den anderen neun sind einige, die gerade in verschiedenen volkstümlichen Varianten eine bedeutsame Rolle spielen. So dient die Befolgung der achten Lehre: „Handle nie unter der Eingebung des plötzlich erwachten Zornes, sondern laß erst eine Nacht darüber verstreichen“, oft zum Abschluß der Erzählung in der Form, daß der heimkehrende Held in den Armen seiner Gattin einen jungen

Mann findet, aber seinen aufwallenden Zorn bemeistert und dann alsbald zu seiner Freude erfährt, daß der Fremde sein eigener Sohn ist. Die siebente Lehre: „Vertraue deinem Weibe kein Geheimnis an“ ist in verschiedenen Varianten verarbeitet zu der bekannten Geschichte: „Die Sonne bringt es an den Tag.“ Und die zehnte Lehre: „Sei nie so eilig, daß du dir nicht die Zeit lässest, unterwegs in eine Kirche einzutreten, wo die Messe gesungen wird“, hat anderwärts ihre Ausführung gefunden in einer Erzählung, die als „Gang nach dem Eisenhammer“ am bekanntesten geworden ist. Hier besteht auch wohl die Möglichkeit, daß, wie Laistner annimmt, eine solche Geschichte tatsächlich vom Helden des Epos erzählt werden sollte: da die neunte Lehre vom Verhältnis des Dienstmanns zu seinem Dienstherrn spricht und da in V 230 ff., 535 ff. der Dichter wirklich eine Rückkehr des Ritters in den Dienst seines ehemaligen Herrn ins Auge faßt, kann es in der Tat sein ursprünglicher Plan gewesen sein, den Helden in diesem Dienst einen solchen Gang nach dem Eisenhammer machen zu lassen. Denn der ganze Versroman hat nicht den Abschluß gefunden, der ihm seinem Thema nach zukam und der wohl ursprünglich vom Verfasser auch beabsichtigt war. Vielmehr schwankt im vorletzten der erhaltenen Bruchstücke die Erzählung über in ein ganz anders geartetes Stoffgebiet. Und von hier ab (XVII v. 85 ff.) erst wird nun die Dichtung auch bedeutsam für die Geschichte der deutschsprachigen Literatur jener Zeit. Denn weiterhin ist zweifellos ein deutsches dem Kreise der Heldensage angehöriges Lied ihre Quelle gewesen. Es wird erzählt, wie die Mutter Ruodliebs — so heißt er in den letzten Abschnitten plötzlich — zwei Träume hat. Im ersten sieht sie den Sohn im Kampf mit zwei Ebern und einem Rudel von Wildsauern: er schlägt den Ebern die Köpfe ab und tötet auch die Sauen. Der zweite Traum zeigt ihr eine Linde, die gewaltig in die Höhe und Breite wächst. Das folgende und letzte Bruchstück enthält das Gespräch des Helden mit einem Zwerge, den er gefangen und gefesselt hat. Vergebens müht sich zuerst der Zwerg freizukommen, dann verspricht er Ruodlieb, wenn er ihn schone und loslasse, ihm künftig mit Rat und Tat beizustehen: er will ihm den Schatz zweier Könige, Immunch und Hartunch, die beide von Ruodliebs Hand fallen werden, zeigen und ihm raten, wie er dann ohne schweren Kampf Hand und Reich der schönen Heriburg, der Tochter Immunchs und Schwester Hartunchs, gewinnen könne. Ruodlieb mißtraut ihm zunächst, der Zwerg aber

verteidigt eifrig sein Geschlecht gegen den Vorwurf der Falschheit und will seine Frau als Geisel in der Hand des Helden lassen. Sie eilt denn auf seinen Ruf auch alsbald aus ihrer Höhle hervor und ist bereit, als Gefangene bei Ruodlieb zu bleiben, bis ihr Gatte sein Versprechen eingelöst hat.

§ 29.

Verhältnis zur deutschen Dichtung und Charakteristik.

In dieser ganzen Erzählung steht man auf dem Boden, aus dem später auch die mhd. Volksepik hervorgewachsen ist. Träume, die künftige Ereignisse voraussagen, sind der germanischen Helden-dichtung ganz geläufig. Der erste Traum, in dem der Kampf mit den beiden Ebern anzeigt, daß Ruodlieb zwei starke Helden, Im-munch und Hartunch, siegreich bestehen wird, findet ein eng ver-wandtes Seitenstück in dem Traume Kriemhildens (Nib. 921), der Sigfrids Ermordung vorausdeutet in dem Bilde, daß zwei wilde Eber ihn über die Heide jagen und die Blumen mit seinem Blute röten. Der Traum von der Linde aber, den der Dichter auf künftige Macht und Ehren deutet, erinnert an den Traum der Ragnhildr, der die künftige Herrschergewalt ihres Sohnes Haraldr Hárfagri, des Einigers von Norwegen, erscheint im Bilde eines Baumes, der seine Zweige über ganz Norwegen breitet (Heimskr. Saga Hálf. sv. c. 6). Wenn der Ruodlieb-dichter dann noch seinen Helden selbst von bewaffneten Mannen umgeben im Wipfel der Linde thronen und ihn von einer Taube, offenbar Heriburg, krönen und küssen läßt, so ist das wohl eher eigne Zudichtung als alter Sagenstoff.

Der weitere Verlauf der Erzählung, der die Träume wahr macht, erinnert in seiner Anlage gleichfalls an Dichtungen aus dem Kreise der Heldensage. Nach einem mhd., von der norwegischen Thidrekssaga (c. 28) benutzten Gedichte fängt Dietrich von Bern im Walde einen Zwerg vor seiner Erdhütte und läßt ihn erst los, als jener ihm verspricht, den Weg zu weisen zu einem großen, dem Riesenpaar Grim und Hilde gehörigen Schatze. Hier hilft der Zwerg dem Helden auf dessen Forderung auch noch weiterhin, indem er dem Riesen sein Schwert entwendet und es vor dem Kampfe Dietrich überreicht. Dieselbe Hilfeleistung hat aber offenbar auch die alte Ruodlieb-dichtung von ihrem Zwerge erzählt. Denn das mhd. Eckenlied berichtet von dem Schwerte Eckesax, das früher dem Helden Ruodlieb gehört habe: von

Zwergen sei es einst in einem hohlen Berge geschmiedet worden, und ein Zwerg habe es von dort entwendet und dem König Ruodlieb gebracht (vgl. Thidrekssaga c. 175; Eckenlied L. v. 79 ff.). Nicht so nahe wie das genannte Dietrichsabenteuer steht der Zwergengeschichte des Ruodlieb Sigfrids Begegnung mit Eugel im Seyfridsliede, noch ferner die Albericherzählung des Nib.

Das alte Ruodlieblied, das der Verfasser der lateinischen Verse benutzt und das auch in späterer Zeit noch fortgelebt haben muß, gewiß kein eigentliches Epos, sondern ein knapp erzählendes Einzellied, hat also mit Bestimmtheit die folgenden Auftritte umfaßt: die Träume der Mutter, die Gefangennahme des Zwerges, Gewinnung des Schwertes, Sieg über Immunch und Hartunch, deren Schatz dem Helden zufällt, und Erwerbung der Heriburg und ihres Reiches. Was die Heimat des alten Gedichts betrifft, so ist es doch wohl das nächstliegende, daß der Tegernseer Dichter ein in Oberdeutschland umlaufendes Lied benutzt hat. Die Sagen-gestalt des Helden aber mag schon damals eine Wanderung durch verschiedene deutsche Gegenden hinter sich gehabt haben: denn Ruodlieb scheint eine unrichtige Wiedergabe des Namens zu sein, der in ursprünglicher Form Ruodleib, niederdeutsch Hrodleif lautet.

Der letzte Teil des lateinischen Ruodlieb hebt sich nun nicht nur dem Stoffe nach von der ganzen übrigen Dichtung ab: auch im metrischen Bau seiner Verse hat man einige Besonderheiten erkannt. Daraus schloß man teils, daß der Verfasser des Epos eine ältere lateinische Ruodlieb-dichtung mit seinem eigentlichen Werke verbunden, teils daß er eine eigene frühere Arbeit nachträglich an seine größere Dichtung angefügt habe. Da der Name Ruodlieb von Haus aus dem der Heldensage entstammenden Stoffkreise angehört, aber gleichwohl schon bei Gelegenheit von des Helden Heimkehr (Fragm. X)¹⁾ für den bis dahin Namenlosen begegnet, so zeigt dies, daß der Dichter schon während der Arbeit an seinem ursprünglichen epischen Plane sich entschlossen hat, die lateinische Umdichtung des Heldenliedes seinem Werk einzuverleiben. Daß sie wohl von ihm selbst verfaßt sein kann — vielleicht ähnlich wie der Waltharius als Arbeit eines Klosterschülers —, zeigen die Germanismen, die auch die übrigen Teile seines Werkes durchziehen: denn bei ihnen handelt es sich keineswegs bloß um gewisse unlateinische Wendungen, sondern viel-

¹⁾ Über das scheinbare Vorkommen des Namens schon in Fgm. V v. 223 vgl. man Laistner AnzfdA. 9, 72.

fach um lateinische Wiedergabe von poetischen Formeln der deutschen Volksepik.

Diese Germanismen sind wohl aber das einzige an der Form der Dichtung, was auf Beziehungen zu der volkstümlichen deutschen Literatur weist. Denn im übrigen ist nicht nur der von dem Dichter verwendete Vers, der leoninische Hexameter, d. h. ein Hexameter, in dem die Schlußsilben der beiden Vershälften aufeinander reimen, der mittellat. Kunstdichtung auch außerhalb Deutschlands geläufig, sondern auch die epische Breite der Erzählung ist lateinischen, an antike Überlieferungen anknüpfenden Mustern nachgebildet. Gerade diese Freude an behaglicher Schilderung macht nun aber das Werk inhaltlich zu einer reichen Quelle deutscher Kulturgeschichte. Der Ruodlieb zeichnet prächtige Bilder von dem Leben an den deutschen Fürstenhöfen, auf den Burgen des Adels wie in den Bauerndörfern. Ein Vergleich mit den so reich in deutscher Sprache fließenden Quellen aus der Zeit um und nach 1200 lehrt, wie schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die ritterliche, höfische Kultur des hohen Mittelalters in voller Entwicklung begriffen ist, wie ihr aber doch manche später stark hervortretende Züge wie der Frauendienst der Minnesingerzeit oder die unermüdliche Freude am Turnieren und die vornehmen Jagdsitten der Wildhatz oder der Falkenbeize noch nicht bekannt sind. Von der wortreichen Erzählung aus, in der einzelne Abschnitte der epischen Handlung vorgeführt sind (wie etwa der Aufenthalt des Gesandten am fremden Königshof oder die feierliche Vermählung des Neffen, deren Bild sich noch ergänzt durch die Vorbereitungen zu des Haupthelden eigner Brautwerbung), geht der Dichter aber gern auch zu rein beschreibender Darstellung über: Stück um Stück schildert er z. B. die kostbaren Geschenke, die der eine König dem anderen bei der Zusammenkunft anbietet, und bei solchen Beschreibungen fügt er gern seine wissenschaftlichen Kenntnisse ein. Denn in die Naturwissenschaft seiner Zeit gehört natürlich die eingehende Belehrung darüber, wie man es anzufangen hat, um aus dem Horn des Luchses Edelsteine zu gewinnen, oder die Geschichte von dem Kraute buglossa, mit dem man alle Fische an die Oberfläche des Wassers treiben, beim Jagen aber alle Tiere, die bei der Geburt blind sind, zum Erblinden bringen kann. Sicher ist dieser wissenschaftlich gebildete und lateinkundige Verfasser, der auch der Geistlichkeit mit Auszeichnung gedenkt, ein Angehöriger dieses Standes. Und im Kloster am Tegernsee, dessen Fische er mit

gründlicher Kenntnis aufzurechnen weiß, wird man ihn zu suchen haben. Daß er als Geistlicher gute Kenntnis von dem weitgewanderten Novellenstoff sich aneignen konnte, auf dem sein Epos beruht, darf nicht wundernehmen: gerade die Erzählung von den sich bewahrheitenden Weisheitslehren oder besondere Ausschnitte aus ihr, wie die Geschichte vom „Eisenhammer“ oder die in einer Reihe von Varianten auftauchende Geschichte „Die Sonne bringt es an den Tag“, begegnen auch in späterer Zeit als Predigt-exempel im Gebrauche von Geistlichen. Als Weiterträger solcher Erzählungsstoffe kommen ja nun, wie bereits ausgeführt, vielfach die wandernden Mimen in Betracht ¹⁾. Und gerade der Ruodlieb-dichter zeigt sich mit den Künsten dieser Leute wohl bekannt, wenn er seinen Helden im Harfenspiel erfolgreich mit ihnen wetteifern läßt, oder wenn er große Vorliebe für ihre Tierbändigerkünste: für tanzende Bären, abgerichtete Hunde oder sprechende Stare und Dohlen an den Tag legt. So ist es wohl möglich, daß er aus ihren Vorträgen auch seine genaue Kenntnis des alten Novellenstoffes geschöpft hat. Doch darf man den Einfluß des „Mimus“ auf die Darstellungskunst des Ruodlieb auch nicht überschätzen.

Die Zeit, zu der das Epos entstand, hat man außer durch eine annähernde Datierung der Haupthandschrift, die ein Konzept von der eignen Hand des Dichters zu sein scheint, noch dadurch näher zu bestimmen gesucht, daß man in der Beschreibung von der Zusammenkunft der beiden Könige Züge wiederzuerkennen glaubte, die in historischen Nachrichten über das Zusammentreffen Kaiser Heinrichs II. mit Robert von Frankreich im Jahre 1023 begegnen.

VII. Lateinisch-deutsche Dichtung.

§ 30.

Spuren der Mischpoesie in lyrischer Dichtung.

Eine eigentümliche poetische Form zeigt im Ruodlieb der Liebesgruß, den die Dame dem Helden sendet (Fragm. XVII); die Reimworte in den lateinischen Hexametern sind nämlich zum Teil deutsch:

„Dic sodes illi nunc de me corde fideli
Tantundem *liebes*, veniat quantum modo *loubes*,
Et volucrum *wunna* quot sint, tot dic sibi *minna*;
Graminis et florum quantum sit, dic et honorum.“

¹⁾ Der Mimus als Quelle des Ruodlieb und der humoristischen Dichtung des Mittelalters: v. Winterfeld S. 491 ff., Reich ebd. S. 114 ff.

Mit dieser Mischung von Latein und Deutsch steht aber der Ruodlieb-Dichter nicht allein: sie ist vielmehr seit der Ottonischen Renaissance auch sonst gebräuchlich geworden. Später, zur Zeit der *Carmina Burana* (vgl. Mhd. Litgesch.), war sie beliebt bei den Vaganten (s. oben S. 94 ff.), den geistlich gebildeten Fahren-den Schülern (auf eine Spur von dichterischer Tätigkeit solcher „scolastici“ bereits im 10. oder 11. Jahrhundert wurde schon hingewiesen). Und aus den Klöstern und Klosterschulen wird sie ihren Ausgang genommen haben. Gerade um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts bediente sich ja Nôtêr Labeo in der St. Galler Schule auch einer lateinisch und deutsch gemischten Unterrichtssprache (§ 65 ff.), und eine innerhalb derselben Kreise erwachsene Parallelerscheinung zu solchem Schulgebrauch ist offenbar die Verwendung dieser Mischsprache auch in der Dichtung der Klosterschüler und Geistlichen. In der späteren Zeit dient sie vornehmlich den leichteren, weltlichen Bedürfnissen der geistlichen Poeten. Und das scheint von Anfang an eine ihrer hauptsächlichsten Verwendungsweisen zu sein. Der Liebesgruß im Ruodlieb bezeugt das ebenso wie ein in der Cambridger Handschr., leider allerdings in trostlosem Zustande überliefertes Bruchstück.

Jaffé, *ZfdA.* 14, 494 f. Breul ebd. 30, 190 f. *Denkm.* 2, 104 ff. Piper, *Nachträge* 225 ff. Kögel 1, 2, 136 ff.

Aus den noch lesbaren Worten und Wortresten läßt sich ersehen, daß es sich um ein Zwiegespräch zwischen einer Nonne und einem Manne handelt, der sie zur Liebe verführen will. Ganz wie in der späteren Liebeslyrik wird schon hier der Frühling, das Ergrünen des Grases, der Gesang der Vögel im Walde, mit der Stimmung des Liebenden verknüpft. Die Nonne aber weist Werbung und Versprechungen zurück mit der Erwiderung, sie habe sich dem Herrn Christus geweiht, und nur sein Reich, nicht die Ehre der Welt sei von ewigem Bestande. Die weitere Fortsetzung läßt sich nicht befriedigend deuten. So geringfügig diese beiden Reste lat.-deutscher Lyrik sind, sie lehren doch bereits, daß die spätere deutschsprachige Lyrik nicht ohne Berührung ist mit der älteren und gleichzeitigen lateinischen und lateinisch-deutschen Dichtung der Vaganten: sowohl der Botengruß der Geliebten wie das Wechselgespräch zwischen zwei Liebenden sind Gattungen auch der mhd. Lyrik.

Das Lied vom „Kleriker und der Nonne“ war in Langzeilen gebaut, von denen je zwei, gelegentlich auch vier, zu Stro-

phen zusammengestellt waren; die erste Hälfte jeder Langzeile ist in lateinischer, die zweite in deutscher Sprache abgefaßt, so daß der Reim jedesmal von einem lateinischen und einem deutschen Worte gebildet wird. So lautet Strophe 7 ff.:

Hoc <i>evanescit</i> omne	also uuolcan in themo humele:
solum Christi regnum	that <i>sal io stan</i> in ewun.
quod ipsa regnat credo	in humele so scono.
. . . s. t. dare	al gilônôter ze uuâre.

§ 31.

De Heinricho.

Denkm. No. 18 u. II², 99 ff. — Steinmeyer S. 110 ff. — Braune, Les. XXXIX. — Piper, *Ältere deutsche Lit.* 301 ff., Nachtr. 221 ff. — Eccard, *Veter. monument. quat.* S. 49 ff. — O. Schade, *Veter. monn. theodd. decas.* Weimar 1860, S. 5 ff. — Lachmann, R. A. Köpkes Jahrb. d. d. Rechts unter Otto I., 97 ff. — R. Winter, *Heinrich von Bayern*, S. 76. — W. Seelmann, Jahrb. d. V. f. nnd. Sprachf. 12, 75 ff.; 23, 70 ff. — E. Joseph, *ZfdA.* 42, 197 ff. — J. Seemüller, *Abhh. z. germ. Phil.* (Festg. f. Heinzel) 339 ff. — G. Ehrismann, PBB. 29, 118 ff. — v. Unwerth, PBB. 41, 312 ff.

Durch diese Mischform wie auch durch den Dialekt seiner deutschen Teile zeigt jenes Gedicht sich verwandt mit einem anderen, besser erhaltenen Stück der Cambridger Sammlung, dem Liede *De Heinricho*. Hier sind die halb lateinischen, halb deutschen Langzeilen zu drei- und vierzeiligen Strophen zusammengefügt. Mit Worten, die an den Eingang eines Hymnus erinnern, hebt der Dichter an, das Lob des Baiernherzogs Heinrich zu singen. Ein Bote meldet dem Kaiser Otto, daß der Herzog mit einem stolzen Heere heranziehe. Otto erhebt sich, geht ihm entgegen und begrüßt ihn und seine Begleiter, von denen einer ebenfalls den Namen Heinrich führt. Dann begeben sie sich zu gemeinsamem Gebet in die Kirche, und daran schließt sich die feierliche Belehnung des Herzogs. Seitdem aber ist Heinrich der bestimmende Ratgeber des Kaisers gewesen, und jedem ist durch ihn sein Recht geworden.

Wer die beiden hier auftretenden Personen sind, das galt so lange für zweifellos, als man annahm, daß an der Stelle in Vers 7, wo nach neuen Untersuchungen nur die Worte *bringt her* gelesen werden können, *bruother* stehe. Da konnte es sich nur um Otto den Großen und seinen Bruder Heinrich handeln, der erst selbst nach der Krone gestrebt, sich dann aber dem König unterworfen und später das Herzogtum Baiern erhalten hatte. Seit aber die Lesart *bruother* beseitigt war, ergaben sich neue Erklärungsmög-

lichkeiten: denn alle drei Kaiser namens Otto — der vierte, an den der erste Herausgeber des Liedes, Eccard, gedacht hatte, scheidet aus, da die Handschr. vor seiner Zeit entstanden ist — haben Baiernherzöge mit Namen Heinrich neben sich gehabt. Auch der in dem Liede erzählte Vorgang konnte recht verschieden gedeutet werden, je nachdem man in ihm mehr einen Versöhnungsakt sah, der zur Anknüpfung eines unverbrüchlichen Freundschaftsverhältnisses führte, oder aber, indem man auf die zweifellos geschilderte Belehnung das Hauptgewicht legte. Und die Nennung eines zweiten Heinrich in Vers 13 machte die Frage noch verwickelter. So traten denn die verschiedensten Deutungsversuche hervor: am häufigsten dachte man zwar an die Versöhnung Ottos I. mit seinem Bruder Heinrich zu Frankfurt 941, daneben aber auch an die Belehnung Heinrichs mit Baiern im Jahre 948 (Winter; Joseph; Meyer), an das Zusammentreffen beider auf dem Reichstage zu Regensburg 952 (Seelmann), an die Neubelehnung Heinrichs II. mit dem durch Ottos I. Tod erledigten Baiern durch Otto II. zu Worms 973 (Dietrich), an die Versöhnung dieses Heinrich mit Otto III. 985 (Meyer; Seemüller) und endlich an ein weiteres Zusammentreffen dieser beiden im Jahre 992 (Steinmeyer). Jede dieser Deutungen stößt auf Schwierigkeiten, und keine wird wohl je als voll bewiesen gelten dürfen. Zweifellos aber sind einer von ihnen bessere Ansprüche zuzubilligen als allen anderen. Ein eindrucksvolles Ereignis, das auch die Geschichtsschreibung dichterisch verklärt und das in der Sage poetisch fortgelebt hat, ist nur die Versöhnungsszene in der Kirche zu Frankfurt, wo der abtrünnige Heinrich sich seinem großen Bruder Otto I. im Büssergewande zu Füßen warf und von ihm beim Klange der weihnachtlichen Friedensbotschaft in Gnaden aufgenommen wurde. Diese Begebenheit ist offenbar in der Überlieferung mit anderen Ereignissen, so mit der spätern Belehnung Heinrichs durch Otto, zusammengefloßen. Als dann im Jahre 1002 König Heinrich II. seine Ansprüche auf die Krone gegen andere Bewerber und ihm abholde Stämme zu verfechten hatte, da trat im Kreise seiner Anhängerschaft das Streben hervor, schon seinem Großvater, eben jenem Heinrich I. von Baiern, Ottos des Großen Bruder, als dem Lieblingssohn der heiligen Stammutter Mahthild und gleichzeitig auch dessem Sohne Heinrich, dem Vater des Königs, eine besonders bevorzugte Stellung in der Geschichte des Ottonenhauses anzuweisen, die den Ansprüchen des Enkels zur Rechtfertigung dienen sollte. Diese Anschauung, die in einer für Heinrich II.

verfaßten Neubearbeitung der Lebensbeschreibung jener Mahthild zum Ausdruck kommt, findet Ehrismann wieder in dem Liede De Heinrico. In ihm ist die Frankfurter Versöhnungsszene, an die noch der gemeinsame Kirchgang Ottos und Heinrichs erinnert, umgestaltet zu einem für den Baiernherzog höchst ehrenvollen Ereignis. Bei einem jener Begebenheit zeitlich fernstehenden Dichter ist es begreiflich, wenn er, übrigens ganz entsprechend seiner Tendenz, neben Heinrich auch dessen gleichnamigen Sohn auftreten läßt, obwohl dieser 941 noch gar nicht am Leben war. Und der Hinweis auf die edle Gerechtigkeit, mit der Herzog Heinrich seiner hohen Machtstellung gewaltet habe, klingt an die Versicherungen an, mit denen seine Enkel auf der Tagung zu Merseburg die ihm zunächst widerstrebenden Sachsen für sich gewonnen hat.

Mit dieser Erklärung vertragen sich auch gut die sprachlichen Verhältnisse des Liedes. Die Mundart seiner deutschen Teile ist nicht, wie Kögel zu beweisen suchte, mittelfränkisch, auch kaum, wie im Anschluß an eine noch frühere Äußerung desselben Forschers mehrfach angenommen wird, nordrheinfränkisch. Keinesfalls auch ist das Gedicht aus dem Altsächsischen ins Hochdeutsche übersetzt, wie Seelmann und Meyer behaupteten, sondern es handelt sich um eine nordmitteldeutsche, dem altsächsischen Sprachgebiet benachbarte Mundart, wie sie in Thüringen mit verschiedenen in der Sprache des Hildebrandsliedes schon begegnenden Eigentümlichkeiten noch heute gesprochen wird. Da die Thüringer sich noch vor den Sachsen an Heinrich II. anschlossen, so darf man in dem Gedicht vielleicht eine eben aus jener Zeit der Werbearbeit stammende Huldigung eines thüringischen Geistlichen für den König und seine Ansprüche sehen, möglicherweise jenes gelehrten, aber weltlichen Stoffen keinesfalls abholden Poeten, von dem auch das Spottgedicht auf die thüringische Nonne Aluerad stammt. Wie in diesem, zeigt auch im Heinrichsliede das Latein des Verfassers sich beeinflußt vom deutschen Sprachgebrauch. Und sein Geschick dramatisch-deutlicher Vorführung des zu Schildernden, dem er es verdankt, daß seine Dichtung mehrfach für das Werk eines unmittelbaren Augenzeugen erklärt worden ist, steht im Zusammenhang damit, daß ihm, ähnlich wie dem Alueraddichter, die Stilmittel der heimischen Epik vertraut waren: verschiedentlich klingt der Wort- und Formelschatz der späteren Volksepik und Spielmannsdichtung aus seinen Versen heraus. Als Gelehrten aber erweist ihn die lat.-deutsche Mischform seiner Gedichte, die übr-

gens bei dem selbst geistlich gebildeten Heinrich II. ohne weiteres auf Verständnis rechnen konnte.

VIII. Die altsächsische geistliche Stabreimdichtung: Heliand und Genesis.

Heliand, Poema Saxonicum seculi noni, nunc primum edidit J. A. Schmeller, München 1830; Bd. II: Glossarium Saxonicum e poemate Heliand inscripto, München 1840. — *Heliand*, mit ausführlichem Glossar hgg. von Moritz Heyne, Paderborn 1866, 4. Aufl. (nebst den Bruchstücken der altsächsischen Genesis) 1905. — *Heliand*, hgg. von Heinrich Rückert, Leipzig 1876. — *Heliand*, hgg. von Eduard Sievers (Germanistische Handbibliothek IV). Halle 1878. — *Heliand*, hgg. von Otto Behaghel (Altdeutsche Textbibliothek 4). Halle 1882. 3. Aufl. (Heliand und Genesis) 1910. — Paul Piper, *Die altsächsische Bibeldichtung* (Heliand und Genesis) I. Teil. Stuttgart 1897. — R. Zangemeister u. W. Braune, *Bruchstücke d. altsächsischen Bibeldichtung*, Neue Heidelberger Jahrb. IV, 205 (vgl. Jahrb. d. Vereins f. niederd. Sprachforsch. 22, 56 u. Modern Language Notes IX, 496). — F. Vetter, *Die neuentdeckte deutsche Bibeldichtung des neunten Jahrh. u. ihr Verfasser*. Basel 1895. — R. Kögel, *Geschichte der deutschen Literatur*, Bd. I, Ergänzungsheft. — Übersetzungen des Heliand von C. W. M. Grein, 2. Aufl., Kassel 1869; G. Rapp, Stuttgart 1856; K. Simrock, 3. Aufl., Berlin 1882, u. Simrocks Ausgewählte Werke XII, Leipzig 1907; P. Herrmann, Universalbibl. 3324/5 (1891). — Übersetzungen der Genesis von F. Vetter a. a. O. u. Th. Siebs, Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1895 No. 45 (streng rhythmisch).

§ 32.

Allgemeines über die Bekehrung und die geistliche Dichtung in Niederdeutschland.

Bereits bei den literarischen Gattungen, die als solche noch der Zeit des germanischen Heidentums angehören, zeigte sich, daß ihre wenigen bis auf den heutigen Tag erhaltenen Vertreter fast alle erst in christlicher Zeit und mehr oder weniger unter christlicher Einwirkung entstanden sind. Bevor aber die heimische, altgermanische Kunstübung einer neuen Zeit gänzlich weichen mußte, wurde noch ein Versuch unternommen, die alten Formen mit dem neuen Geiste zu erfüllen: es entstand die geistliche Stabreimdichtung.

Im niederdeutschen Norden, wo das Christentum zuletzt seinen Einzug hielt, ward diese neue Poesie ins Leben gerufen, um geradezu noch die Arbeit der Missionare zu unterstützen oder wenigstens ihre Nachwirkung zu stärken. Im Süden dagegen war das Christentum zu der Zeit, da einzelne derartige Dichtungen auch hier auftauchen, bereits länger und fester eingewurzelt.

Derjenige germanische Stamm, der als erster eine christliche

Literatur in heimischer Sprache schuf, die Goten, hatten das Christentum durch Vermittlung des oströmischen Reiches in der Form der arianischen Lehre angenommen. Und durch gotischen Einfluß ist der Arianismus auch zu den süddeutschen und noch weiter entfernten germanischen Stämmen gelangt: bei Langobarden, Alamannen, Thüringern und Burgunden ist er bezeugt; und als der Frankenkönig Chlodwig zum Christentum übertreten wollte, hatte er zu wählen zwischen der katholischen Kirche und dem arianischen Glauben, der in seiner eignen Familie bereits Boden gewonnen hatte.

Daß diese frühe Schicht deutschen Christentums mit dem gotischen in Beziehung stand, das lehren, wie v. Raumer und in neuerer Zeit F. Kluge gezeigt haben, eine Reihe von kirchlichen Lehnwörtern, die aus dem Griechischen eben auf dem Wege über das Gotische nach Deutschland gelangt sein müssen. So ist *Pfaffe*, wie seine Lautgestalt und seine allgemeine Bedeutung „Geistlicher“ zeigen, das aus griech. *παπᾱς* „Geistlicher“ übernommene got. *papa* und stammt nicht von dem lat. *pāpa* „Bischof“. So erklärt sich das Femininum „Kirche“ aus griech. *κυριακόν* oder *κυριόν* durch gotische Vermittlung, da in dieser Sprache eine Form *kyriko ohne weiteres in die Flexionsklasse der schwachen Feminina übertreten mußte. Oder Otfrids Maskulinum *euuangelio* ist der Form nach entlehnt aus dem Nominativ des gotischen Femininums *aiwaggeljo*. (Vgl. Rud. von Raumer, ZfdA. 6, 401 ff.; F. Kluge, Beitr. 35, 124 ff. = Wortforschg. u. Wortgeschichte, Lpz. 1912, S. 134 ff.; K. Helm, Beitr. 40, 162 ff.) Literarische Bekanntschaft mit gotischen Überlieferungen hat übrigens in Süddeutschland das Bestehen der gotischen Reiche in Mittel- und Osteuropa weit überdauert. Neben den schon erwähnten gotischen Buchstabennamen und Alphabeten enthält die Wiener Handschr. 3527 (oben S. 27) noch einige weitere Notizen, die auf Bekanntschaft mit der gotischen Übersetzung des Alten Testaments weisen (Literatur bei Wrede, Stamm-Heynes Ulfilas¹² S. XVIII f.). Und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts spricht Walahfrid Strabus (vgl. § 17) von gotischen Übersetzungen der *divini libri, quorum adhuc monumenta apud nonnullos exstant* (Walahfrid Strabus, De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum cap. 7). Die Form des Christentums aber, die für die deutschen Stämme die maßgebende werden sollte, war nicht die gotisch-arianische, sondern die katholische: die Bekehrung Chlodwigs im Jahre 496 war der entscheidende Schritt in dieser

Richtung. Der Ausdehnung der fränkischen Herrschaft über die innerdeutschen Stämme folgte das Wirken christlich-katholischer Einflüsse. Fränkische Bekehrer wie Ruprecht, auf den die Gründung des Bistums Salzburg zurückzuführen ist, und Emmeram, zu dessen Ehren nach seiner Ermordung (a. 652) das nach ihm benannte Regensburger Kloster gestiftet wurde, waren in Baiern tätig. Später entstand hier als Gründung Corbinians († 730) das Bistum Freising. Besonders bedeutsam war in der Merowingerzeit die Wirksamkeit irischer Missionare. Schon unter Chlodwig predigte Fridolin am Rhein, in den Vogesen und der Schweiz. Später legte Columban das Kloster Luxeuil in den Vogesen an und trieb Mission unter den Alamannen am Bodensee. Hier wurde dann sein Schüler Gallus 612 der Begründer des weiterhin auch für die deutsche Literaturgeschichte hochbedeutsamen Klosters St. Gallen. Und in Ostfranken war Kilian tätig, der um den Ausgang des 7. Jahrhunderts zu Würzburg, damals einem thüringischen Herzogssitz, den Märtyrertod starb.

Endgültig für das Christentum und die römische Kirche aber wurden Süd- und Mitteldeutschland gewonnen durch die Nachfolger der Iren, die angelsächsischen Missionare. Seit durch die Bemühungen Papst Gregors des Großen dereinst das Bekehrungswerk unter der germanischen Bevölkerung Englands begonnen worden war, hatte sich bei den Angelsachsen unter starkem irischen Einfluß ein blühendes nationales Christentum entwickelt, das bereits Männer wie den großen Historiker, Theologen und Lehrer Beda († 735) hervorbrachte und bald für die religiöse und wissenschaftliche Entwicklung bei den andern germanischen Stämmen von Bedeutung wurde. So hat an der endgültigen Christianisierung der Alamannen offenbar der Angelsachse Pirmin, der im Jahre 724 das Kloster Reichenau am Bodensee stiftete, bedeutenden Anteil gehabt. Und die Bekehrung der Hessen und Thüringer ward abgeschlossen und die bischöfliche Organisation Süd- und Mitteldeutschlands in päpstlichem Auftrage durchgeführt von Winfrid-Bonifacius.

Bei der Bedeutung der angelsächsischen Mission und dem Einfluß, den auch weiterhin die angelsächsische Bildung auf die deutsche Geistlichkeit behielt, darf man es kaum für Zufall ansehen, wenn neben die alten zum gotischen Gebrauch stimmenden kirchlichen Lehnworte nun eine neue Schicht deutscher Ausdrücke tritt, die in ihrer Bildungsweise den gleichbedeutenden angelsächsischen entsprechen. Für den Erlöser, den ältere Quellen, überein-

stimmend mit got. *nasjands*, als *nerrendo christ* bezeichneten, wird nunmehr *heilant*, niederd. *hêliand* als Entsprechung des ags. *hælend*, für den Heiligen Geist, den man zuerst, stimmend zum got. *weiha ahma* vielfach mit *wiko âtum* wiedergab, wird *heilago geist* wie im Angelsächsischen zur herrschenden Bezeichnung. Mehr als Zufall wird es auch sein, wenn für die christlichen Begriffe „Demut“, „demütig“ altsächs. *ôdmôdi* (Subst. und Adj.), ahd. *ôdmuotî*, *ôdmuotig* eingeführt werden: Komposita, die in beiden Zusammensetzungsgliedern dem ags. *éadmédu*, *éadmôd* entsprechen. Und das ags. *góðspel* „Evangelium“ begegnet sogar nicht bloß in wörtlicher Umsetzung ins Deutsche als *guotspell* (zu erschließen aus *cuadspellôn* Gl. I, 731, 29), sondern sogar als völliges Lehnwort in der Form *gotspell*, wobei das erste Glied als *god* „Gott“ mißverstanden worden ist.

Im niedersächsischen Norden Deutschlands hatte die angelsächsische Mission wenig Erfolg. Hier haben erst die Sachsenkriege Karls des Großen den Weg dem Christentum geöffnet (Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 2, 360 ff., Leipzig 1900). Ob das sein bewußtes Ziel war, ob er schon 772 und 775 die Absicht der Bekehrung gehabt hat, ist unsicher. Wir wissen nicht, ob die Zerstörung der Eresburg und der Irminsul einen religiösen Nebenzweck gehabt haben; vielleicht ist Karl dem Großen erst im Verlaufe der Kämpfe, die die fränkische Grenze festigen sollten, der Gedanke der allgemeinen Bekehrung der Unterworfenen gekommen. Erst 776 hören wir, daß sich nach neuer Unterwerfung die Sachsen freiwillig zur Taufe erboten. Nachdem 777 auf der Reichsversammlung zu Paderborn die Zugehörigkeit des Sachsenlandes zum fränkischen Reiche ausgesprochen war, ward die Missionsarbeit organisiert und gleichsam verteilt: Köln sollte das Land der Brukerer übernehmen, Mainz die hessischen und thüringischen Lande, Utrecht das Land nördlich von der Lippe, Würzburg das Gebiet um Paderborn, Lüttich das um Osnabrück. An den Norden, d. h. an die Weser- und Elbgegenden, dachte man einstweilen noch nicht, Verden kam als äußerster Punkt in Betracht. Jahrelange Kämpfe hat es noch gekostet, bis der Westfale Widukind 785 sich unterwarf und taufen ließ. Noch einmal, 792, sollte im Norden eine große Erhebung geschehen, und deren Niederschlagung hat lange Jahre erfordert. Nachdem bereits 788 Willehad als erster sächsischer Bischof geweiht war und Bremen zum Sitze gewählt hatte und dann auch Verden und Minden eingerichtet waren, ward erst nach 802 das

Land nördlich der Elbe kirchlich organisiert und dem Bistum Trier unterstellt. So waren nun Bremen, Minden, Verden und dann auch Münster die Bistümer dieser sächsischen Lande; hier wirkte Liudger als erster Bischof; unter Ludwig dem Frommen sind dann noch Hildesheim und auch wohl Halberstadt hinzugekommen. In der Zeit aber, nachdem die äußerliche, blutige Bekehrungsarbeit abgeschlossen war und eine friedliche Verschmelzung von Heimischem und Neuem sich vollzog, entstand auf niedersächsischem Boden das große Epos, das in altgermanischer Form das Leben des Heilands erzählt, der *Heliand*.

§ 33.

Überlieferung des Heliand.

Das Werk, dem der Name *Heliand* durch den ersten Herausgeber, Johann Andreas Schmeller, gegeben worden ist, kennen wir aus vier Handschriften: einem *Monacensis*, einem *Cottonianus*, einem *Prager* und mehreren vatikanischen Bruchstücken.

M, der *Monacensis*, ist die vollständigste unter den älteren Handschriften, wenn auch durch einige kleinere und größere Lücken entstellt; sie ist noch im 9. Jahrhundert und im wesentlichen von einer Hand geschrieben. Sie gehörte früher der *Bamberger Dombibliothek* an und ist dorthin vielleicht aus dem Besitze Kaiser Heinrichs II. gelangt, dessen Bildnis der Einband trägt. Der *Würzburger Bibliothekar* Siegler hatte die Handschrift in Bamberg gesehen und einen Vers daraus an Johann Eccard mitgeteilt; dieser berichtete 1720 darüber und stellte die Sprache als sächsisch fest. Sonderbarerweise aber hat er die Handschrift vergeblich gesucht, die erst 1794 durch einen Zufall „gefunden“ wurde. Mit dem Inhalte anderer bairischer Klosterbibliotheken ist sie 1804 nach München gekommen und gehört der Hof- und Staatsbibliothek als Cgm. 25 an.

C, der *Cottonianus* *Caligula A VII* der Bibliothek des Britischen Museums zu London, ist die am vollständigsten erhaltene Handschrift; Sir Robert Cotton hielt den Codex für die vier Evangelien auf dänisch, und so steht es auch auf dem Einbände; noch Franciscus Junius, durch den zuerst Exzerpte bekannt wurden, wußte die Sprache nicht klarzustellen und nannte sie *dano-saxonica*; sie wurde von dem ersten Herausgeber Hickes (1705) als *francotheotisca* bezeichnet. Die Abschnitte sind durch Absätze, große Anfangsbuchstaben und durch Zählung von 1 bis 71

kenntlich gemacht. Die Handschrift gehört erst dem 10. Jahrhundert, wenn nicht gar dem 11., an und ist viel weniger sorgfältig als M geschrieben.

P, das P r a g e r Bruchstück (16 D 42 der Prager Universitätsbibliothek), vielleicht der älteste Rest des Werkes, wurde 1880 von dem Bibliotheksbeamten Jos. Truhlár auf einem Bucheinband entdeckt und dann von H. Lambel in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. 97, 613 (1881) veröffentlicht. Es enthält die Verse 958—1006 und entstammt dem 9. Jahrhundert. Die Schreibung ist sorgfältig.

V, die V a t i k a n i s c h e n Bruchstücke, wurden im Codex Palatinus lat. 1447, einem lateinischen Codex, der in karolingischer Minuskel von einer Hand des 9. Jahrhunderts geschrieben ist und allerlei astronomische und kalendarische Mitteilungen enthält, 1894 von Zangemeister entdeckt. Bevor die Handschrift von Heidelberg (1623) nach Rom kam, ist sie auf der Dombibliothek zu Mainz gewesen; verschiedene Notizen über Todestage und zwei über Festtage, die in Magdeburg gefeiert wurden, sind von Händen des 9. und 10. Jahrhunderts eingetragen. Unter den nekrologischen Notizen erscheint der seltene Name Wolfhedan — er ist sonst in den Traditiones Fuldenses (804) nachzuweisen; verschiedene fuldische Codices sind nach Mainz gekommen. Von einer noch wohl in das 9. Jahrhundert gehörenden Hand sind die altsächsischen Stücke auf sechs ganz oder teilweise leer gebliebenen Seiten eingetragen: es sind 79 Verse des Heliand (1279—1358, der Anfang der Bergpredigt) und 337 Verse der Genesis. Die Handschrift M verdient vor der anderen Haupthandschrift C vielfach den Vorzug, da unberechtigte Auslassungen und Einschreibungen in ihr weniger häufig sind und sie bei Abweichungen in der Lesart überwiegend die bessere bietet (vgl. Sievers, ZfdA. 19, 39 ff.). In Bezug auf Lautgebung und grammatische Formen steht die Sache aber zum Teil anders. Wenn das germanische *ê* und *ô*, die schon im Prager Bruchstücke und dann auch in V durch *ie* (*hiet*) und *uo* (*suocean*) vertreten sind, in M gewöhnlich als *e* und *o* geschrieben werden, so erweist sich das als eine Neuerung des Schreibers nicht nur durch jene Übereinstimmung der anderen Handschriften, sondern auch dadurch, daß in M selber über den gesamten Text hin doch gelegentliche Schreibungen mit *ie*, *uo*, *û*, *u* auftreten. Daß diese aus der Vorlage des Schreibers stammen, veranschaulicht gut der Abschreibefehler *fruomod* gegenüber dem *fromuod* von C (v. 2062). In einer ganzen Anzahl von

anderen Fällen zeigt sich besonders in den Anfangspartien von M Übereinstimmung mit den anderen Handschriften in Lauten oder Formen, während weiterhin die dem Schreiber von M eigentümlichen Erscheinungen mehr in den Vordergrund treten (Kauffmann, PBB. 12, 356 ff., Braune S. 212 ff.). — Für die Ursprünglichkeit von C reden nicht nur verschiedene sprachliche Eigentümlichkeiten, wie vor allem die schon erwähnten Diphthonge *ie* und *uo*, die durch das Zeugnis von P und V dem Original zugewiesen werden, sondern auch die dem Urtext zuzuweisende Einteilung in Abschnitte, die in C durch Zahlen besonders bezeichnet und für V deshalb anzunehmen sind, weil V mit großer Initiale gerade an einer Stelle anhebt, die in C der Anfang eines solchen Abschnittes ist. Eigentümliche sprachliche Mißverständnisse — Wiedergabe auch von kurzem *o* und germ. *au* durch *uo* — sowie einzelne angelsächsische Wortformen weisen, wie schon Sievers vermutete (Näheres bei Wrede, ZfdA. 43, 353 ff.), auf einen Angelsachsen als Schreiber. Einem Mittelgliede zwischen dem Original und C aber wird man vielleicht eine Anzahl niederfränkischer Formen zuweisen dürfen, die früher Heyne dazu veranlaßten, die Mundart von C überhaupt als niederfränkisch zu bezeichnen.

§ 34.

Quellen und Arbeitsweise des Helianddichters.

Als Quelle für die fortlaufende Darstellung der evangelischen Geschichte im Heliand hat schon J. A. Schmeller die lateinische Evangelienharmonie erkannt, die unter dem Namen des Tatian geht (vgl. unten § 61); und E. Windisch hat dann in einer grundlegenden Abhandlung (Der Heliand und seine Quellen. Diss. Leipzig 1868) ausgeführt, daß die Reihenfolge und Auswahl der biblischen Geschichten im großen und ganzen durchaus zum Tatian stimmt. Wie bei diesem, bildet das Matthäusevangelium die hauptsächlichste Grundlage der Erzählung. Besonders deutlich tritt der Zusammenhang zu Tage an Stellen, wo der Text des Tatian aus Versen der verschiedenen Evangelien bunt zusammengesetzt ist und der Helianddichter ihm darin treu folgt: man vergleiche etwa Heliand v. 959 ff. mit Tatian cap. 14, 1—5. Nicht häufig sind Anklänge an Biberverse, die im Tatian fehlen. Ein allzu starkes Anschwellen des Textes ist geschickt vermieden, indem ein gut Teil des vom Tatian gebotenen Stoffes unbenutzt geblieben ist. Und ebenso bezwecken einzelne Umstellungen eine übersichtlichere

und daher auch künstlerisch bessere Anordnung des Stoffes; so gibt der Helianddichter eine leichter faßliche Verbindung des Gleichnisses mit der zugehörigen Erklärung, z. B. in v. 2388 ff. gegenüber Tatian cap. 71 ff., während der Tatian mehrere Gleichnisse und dann die Deutungen aneinanderreicht.

Zwischen die Teile, die dem Text des Tatian entsprechen, schieben sich nun im Heliand andersartige Stücke und Stückchen; sie stimmen — wie Windisch nachgewiesen hat — mit Erläuterungen zum Texte des Evangeliums überein, wie sie sich in den zur Zeit des Dichters maßgebenden theologischen Kommentaren finden; es kommen hier besonders des Hrabanus Maurus *Expositio in Matthaeum*, des Beda Kommentar zum Lucas und Marcus und des Alkuin zum Johannes in Betracht. Wenn etwa bei der Schilderung von des Heilands Gebet auf dem Ölberge hinzugesetzt wird, es habe da sein williger Geist mit dem widerstrebenden Leibe gerungen (v. 4752 ff.), so erklärt sich diese Versetzung der bei Tatian in anderem Zusammenhange (181, 6) begegnenden Matthäusstelle „*spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*“ dadurch, daß Hrabanus Maurus in seinem Kommentar eben dieses Wort auf den der Passion entgegensehenden Christus deutet. Es ist nun aber nicht gesagt, daß der Dichter seine gelehrten Einfügungen alle unmittelbar den theologischen Kommentaren entnommen hat, in denen sich zum großen Teil die Vorbilder für jene finden. Denn es wäre bei der Gepflogenheit der damaligen Geistlichen, bekannte Werke stets aufs neue auszuschreiben, sehr wohl denkbar, daß er schon in irgend einer lateinischen Vorlage die aus den verschiedenen Quellen stammenden Zusätze mit dem Evangelientext vereinigt vorgefunden hätte. Wenigstens zum Teil scheinen ihm, wie Richard Heinrichs (*Der Heliand und Haimo von Halberstadt*, Cleve 1916) gezeigt hat, die Predigten Haimos, der seit 840 Bischof von Halberstadt war, derartige Dienste geleistet zu haben. So deckt sich etwa die innerhalb der Dichtung fremdartig anmutende mystische Auslegung, die der Heilung der Blinden von Jericho gewidmet ist (v. 3588 ff.), inhaltlich zwar mit der Ausführung Bedas in seinem Lukaskommentar (S. 270), noch näher aber steht ihnen die Predigt Haimos über den gleichen Stoff (vgl. Heinrichs S. 23 ff.; Wilh. Bruckner, *Der Helianddichter ein Laie*. Wiss. Beilage z. Bericht über d. Gymnas. in Basel 1904). Und die eigentümliche Erzählung der drei Könige, wonach ein Weiser der Vorzeit die Geburt des Gottessohnes und das Aufgehen des Sterns geweissagt hat (v. 566 ff.), erklärt sich inhaltlich zwar aus dem

Matthäuskommentar des Hraban, der zu dieser Geschichte die alttestamentliche Weissagung Bileams heranzieht; noch darüber hinaus aber stimmt die Angabe des Dichters, dieser Weise sei ein Vorfahr der Könige gewesen, zu den gleichartigen Ausführungen Haimos (vgl. Heinrichs S. 21 ff.). Auch sonst lassen sich zu Heliandstellen, die aus den genannten Kommentaren nicht hergeleitet werden können, Parallelen bei Haimo finden, und vieles, was zu den Kommentaren stimmt, begegnet anderseits doch auch bei diesem. Aber mit voller Bestimmtheit darf man trotzdem den Haimo nicht als den Hauptgewährsmann des Helianddichters hinstellen oder gar, wie Heinrichs es tut, den Dichter selbst in ihm sehen wollen. Denn es steht noch gar nicht fest, inwieweit die unter seinem Namen überlieferten Werke ihm wirklich angehören. Entsprechend der Tatsache, daß die Hauptmasse des Erzählungsstoffes, wie im Tatian, dem Matthäusevangelium entstammt, ist der Kommentar Hrabans zu diesem die wichtigste Quelle für die Zusätze des Helianddichters; an den Stellen, die aus den anderen Evangelien entnommen sind, gibt der Dichter Bemerkungen, die sich in den anderen erwähnten Kommentaren finden. Zu diesen Feststellungen, die vor allem von Windisch herrühren, haben dann Grein (*Heliandstudien* I, Cassel 1869), der übrigens mit Unrecht den Kommentar Hrabans als Vorbild auszuschneiden versuchte, Sievers (*ZfdA.* XIX, 9 ff.) und Jellinek (*ZfdA.* XXXVI, 162 ff.) noch weiteren bestätigenden Stoff hinzugefügt. Sievers wies auch noch auf Anklänge an anderweitige theologische Werke hin, und Schönbach zeigte, daß der Helianddichter den Tatian unmittelbar benutzt habe, als Vorbild aber — wenigstens in der ersten Hälfte seines Werkes — des Iuvencus *historia evangelica* (*Deutsches Christentum* vor tausend Jahren, *Cosmopolis* I, 605—621); ferner hat Kauffmann (*ZfdPh.* 32, 512 ff.) Beziehungen zu dem Matthäuskommentar des Paschasius Radbertus aufzuzeigen versucht. Gelehrte Kenntnisse verrät der Dichter auch, wenn er in seiner Einleitung (v. 42 ff.) sowohl die Lehre von den sechs Weltaltern wie die von den vier Weltmonarchien andeutet.

Der nächstliegende Schluß, den man aus den Übereinstimmungen des Epos mit dem Tatian und anderen lateinischen Schriften geistlichen Inhalts ziehen möchte, ist wohl der, daß sein Verfasser selbst imstande war, diese Quellenwerke zu benutzen, also geistliche Bildung besaß. Nun haben zwar Jostes (*ZfdA.* 40, 340 ff.) und Bruckner (*Der Helianddichter ein Laie*, Programm, Basel 1904) eine Anzahl von Stellen gesammelt, aus denen hervorgeht,

daß der Dichter unklare oder falsche Vorstellungen von biblischen und theologischen Dingen gehabt habe. Aber unter den dort angeführten Fehlern sind einige (7, 8, 15), die eigentlich nur dichterische Widersprüche innerhalb des Werkes selbst darstellen; andere sind höchst unbedeutend. Und ob ein Mann, der eine geistliche Schule durchlaufen hatte ohne den Ehrgeiz, zum wissenschaftlichen Forscher auf theologischem Gebiete zu werden, durchaus eine genaue Vorstellung von den geographischen Verhältnissen Palästinas haben mußte, ob er nicht in einem leichten Gedankenfehler die „civitas David“ seiner Quelle poetisch als die Residenz des Königs (v. 358 ff.) oder Galiläa, die „patria“ des Heilands, als sein Geburtsland bezeichnen konnte (v. 2647 ff.), darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Schönbach hat solche Ungenauigkeiten vor allem dadurch zu erklären gesucht, daß der Dichter zu den Abschnitten des Tatian stets auch entsprechende Teile der Kommentare gelesen und alles aus dem Gedächtnisse verwertet habe. Anderseits ist oft und gern die Ansicht vertreten worden, der Dichter sei ein ungelehrter Mann, ein sächsischer „Volkssänger“ gewesen, und für sie spricht am meisten die Verwendung der metrischen und stilistischen Kunstmittel, die sich als Gemeingut der altgermanischen Stabreimdichtung erweisen. Aber gerade die Umgießung biblischen Erzählungsstoffes in die Formen des germanischen Epos ist ja im Heliand nicht zum ersten Male vorgenommen worden, sondern sie ist angeregt durch angelsächsische Vorbilder. Auf englischem Boden aber wurde eine ganze Gattung stabreimender Bibel- und Legendendichtung keineswegs von Volkssängern, sondern von lateinkundigen christlichen Dichtern gepflegt. Und was diesen möglich war, ist gewiß auch für einen Niedersachsen nicht unerhört. Die Frage aber, wie ein sächsischer Geistlicher zur Kenntnis angelsächsischer Stabreimdichtung gelangen konnte, ist nicht schwer zu beantworten. Unter Karl dem Großen stand dem Bildungswesen des ganzen Reiches ein Angelsachse, Alkuin, vor, und zum Teil waren auch seine Hilfskräfte Angelsachsen. Auf seiner Schule in Tours aber wurde gar mancher Geistliche, der aus dem Innern Deutschlands stammte, ausgebildet, um dann nach der Heimat zurückzukehren. Da darf es nicht wunder nehmen, wenn dieser oder jener Schüler des angelsächsischen Meisters auch Bekanntschaft mit Werken angelsächsischer Dichtung gemacht hat, die namentlich für einen aus dem sächsischen Sprachgebiete stammenden Mann ohne Schwierigkeit verständlich gewesen sein müssen. Vielleicht kann man insbesondere für den Heliand noch

etwas weiter kommen als bis zu einem bloßen Hinweis auf den allgemeinen Zusammenhang deutscher und angelsächsischer Gelehrsamkeit in jener Zeit. Wie schon erwähnt, ist der Helianddichter möglicherweise mit den Werken des Haimo von Halberstadt bekannt gewesen; dieser aber war ein geborener Angelsachse und ist dann weiterhin zu Tours ein Schüler Alkuins gewesen. Es wäre also sehr wohl denkbar, daß er in seiner Büchersammlung, die er dann als Leiter der Klosterschule zu Hersfeld anlegte, auch Handschriften angelsächsischer geistlicher Dichtungen besaß. Mit ihnen mag sich der Helianddichter ebenso wie mit Haimos eigenen Arbeiten dann vertraut gemacht haben. Sollte es richtig sein, daß die Sprache des Heliand dem Südosten des sächsischen Sprachgebietes zuzuweisen ist, so läge es, wie Wrede (a. a. O. S. 348 ff.) hervorgehoben hat, in der Tat auch deshalb nahe, an Beziehungen des Dichters zu Haimo und Hersfeld zu denken, weil das Friesenfeld und der Hassegau dem unter Mainz stehenden Kloster Hersfeld zehntenpflichtig waren.

Übrigens zeigt auch die Nachricht der zum Heliand gehörigen Praefatio, die nunmehr zu betrachten ist, einen Weg, auf dem der Dichter zur Kenntnis seiner angelsächsischen Vorbilder gelangt sein kann. Kaiser Ludwig, der zu Lebzeiten Alkuins im Frankenreiche aufgewachsen ist, kann sehr wohl Kunde von der geistlichen Dichtung der Angelsachsen gehabt und daher seinen Auftrag an den sächsischen Geistlichen mit einem Hinweis auf das begleitet haben, was in England bereits in dieser Richtung geleistet war.

Auch in anderer Hinsicht ist diese Praefatio in Verbindung mit der Quellenuntersuchung bedeutsam, denn sie lehrt uns, daß der Heliand vor dem Todesjahre des Kaisers (840) gedichtet sein muß, während die Benutzung der erwähnten Quellen erweist, daß als *Terminus a quo* das zweite Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts anzusetzen ist: der Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus, den der Dichter unmittelbar oder mittelbar benutzt hat, ist nämlich erst im Jahre 821 oder 822 verfaßt (Windisch S. 82 ff.).

§ 35.

Die Praefatio.

Angaben über die Person des Dichters verdanken wir einem eigentümlichen lateinischen Schriftstücke, das Matthias Flacius Illyricus (Flach aus Albona) in der 2. Auflage seines *Catalogus testium veritatis* (Argentinae 1662) mitteilt. Es führt den Titel

Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum. Der Herausgeber macht keine Mitteilung, woher er seinen Text genommen hat, und auch andere, jüngere Drucke geben keine Anhaltspunkte zur Erschließung der Quellen, da sie einfach von Flacius abhängig sind; der einzige, für den dieses bestritten worden ist (S. 324 in des Andreas du Chesne *Historiae Francorum Scriptores*, Paris 1636 II, 326; vgl. Windisch a. a. O. S. 6 ff.; dagegen Schulte, *ZfdPh.* IV, 49 ff.), bietet inhaltlich nichts, was über jenen hinausweist.

Die Praefatio ist, wie zum ersten Male von Fr. Zarncke (Berichte d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1865 XVII, 104 ff.) klargestellt worden ist, aus zwei gänzlich verschiedenen Bestandteilen zusammengearbeitet. In ihrem ersten Teil — von Sievers als A bezeichnet — berichtet sie, wie ein als Dichter nicht unbekannter Sachse von Ludwig dem Frommen beauftragt worden sei, das Alte und Neue Testament poetisch ins Deutsche zu übertragen: „*praecipit cuidam viro de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur, ut vetus ac novum testamentum in Germanicam linguam poetice transferre studeret. . . . Qui iussis imperialibus libenter obtemperans ad tam difficile tamque arduum se statim contulit opus . . . . Igitur a mundi creatione initium capiens iuxta historiae veritatem quaeque excellentiora summam decerpens et interdum quaedam ubi commodum duxit mystico sensu depingens ad finem totius veteris ac novi testamenti interpretando more poetico satis faceta eloquentia perduxit. . . . Iuxta morem vero illius poematis omne opus per uittas distinxit, quas nos lectiones vel sententias possumus appellare.*“ Dieser klaren Vorrede sind dann eine Reihe von schlechten lateinischen Versen angehängt; Hexameter sind es, die Flacius als „*versus de poeta et interprete huius codicis*“ betitelt, und in denen folgendes erzählt wird: ein Bauer, der bei seinem weidenden Vieh eingeschlafen ist (wie der Hirte in der pseudovirgilischen *Culex*, vgl. Jellinek, *ZfdA.* 56, 109 ff.), hört eine Stimme vom Himmel, die ihm befiehlt, die göttlichen *leges* und *dogmata* in seine heimische Sprache zu übertragen. Durch dieses Wunder zum Dichter geworden, lernt er Latein und verfaßt nun biblische Gedichte. Man hat diese Erzählung als Nachbildung der angelsächsischen Cädmönlegende erkannt, wie sie in Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 24 berichtet wird: Cädmön wird, als er nachts bei den seiner Hut anvertrauten Zugtieren im Stalle schläft, im Traum von einem Unbekannten aufgefordert, die Schöpfung zu be-

singen; obschon er früher nie hatte singen können, tut er es, und man gibt ihm, nachdem sein Traum bekannt geworden ist, den Auftrag, einen Stoff aus der heiligen Geschichte oder aus der Glaubenslehre zu besingen; als ihm auch dies gelingt, läßt er sich wieder unterweisen, und er schafft Dichtungen, deren Inhalt sich über den ganzen Gang der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zu den letzten Dingen erstreckt. Wie Sievers (Heliand S. XXVI ff.) eingehend dargetan hat, berührt sich die Darstellung der Versus mit dieser Cädmonlegende nicht nur ihrem allgemeinen Inhalte nach, sondern auch wörtlich in einzelnen Ausdrücken. Und in einem den Versus vorausgehenden zweiten Teile der Praefatio — von Sievers als B bezeichnet (Sievers S. 4 Z. 20 ff.) — finden sich nun wörtliche Anklänge teils an die Versus, teils an die Cädmonerzählung Bedas. Dieser ganze Sachverhalt ist am besten durch Zarnckes Annahme erklärt: die Erzählung in den Versus ist durch Bedas Bericht angeregt, und der Abschnitt B der Praefatio, dessen Verfasser ebenfalls den Beda kennt, hat den Zweck, jene Erzählung der Versus in Verbindung zu bringen mit dem zum Teil ganz andersartigen Bericht des ersten Abschnittes (A) der Praefatio¹⁾. Aus zwei Stellen läßt sich dann noch näherer Aufschluß darüber gewinnen, welcher Art das deutsche Gedicht war, zu dem B und die Verse die Einleitung bilden sollten. Von diesem Gedicht geben nämlich die Versus 31 ff. eine scheinbare Inhaltsangabe: der Dichter hebe an bei der Schöpfung, durchheile die fünf Weltalter und gelange sodann zur Ankunft des Erlösers; und das ist nur dadurch zu erklären, daß der Verfasser der Versus die Verse 39 bis 53 des Heliand benutzt hat, wo auch die Schöpfung, die fünf Weltalter und der Zeitpunkt von Christi Geburt erwähnt sind — diese Verse wurden von dem Benutzer fälschlich als eine Inhaltsangabe zu Beginn der Helianddichtung aufgefaßt, wozu der gleichlaufende Bericht der Cädmongeschichte eine Bestätigung geben konnte. Also ist die in den Versus gemeinte Dichtung der Heliand. Vielleicht noch weiter führen uns die Worte der Praefatio B: „*ut vero studiosi lectoris intentio facilius quaeque ut gesta sunt possit invenire, singulis sententiis* (d. h. Abschnitte), *iuxta quod ratio huius operis postularat, capitula annotata sunt.*“ Die einzige Heliandhandschrift, in der die Reihenfolge der Abschnitte durch Hinzufügung von Zahlen ausdrücklich bezeichnet wird, ist aber

¹⁾ Gegen die Widersprüche in A und B wendet sich Jellinek (ZfdA. 56, 109 ff.). Er hält die Praefatio für einheitlich und nimmt an, daß sowohl für den als A wie für den als B bezeichneten Teil Sedulus als Vorbild gedient habe.

C, und so darf man demnach die Worte der Praefatio B wohl auf sie oder auf eine Vorstufe von ihr beziehen, in der nicht nur Zahlen, sondern auch kurze Inhaltsangaben (Sievers S. XXXII) beigelegt waren. Diese Beziehung zu C ebenso wie die Benutzung der englischen Cädonlegende legt den Schluß nahe, daß B und die Versus in England entstanden sind und als Abschluß einer Einleitung zum Heliand bestimmt waren.

Den ersten Teil dieser Einleitung aber bildete die Praefatio A. Sie ist mit der Fortsetzung zu einem Ganzen verschmolzen worden, denn einzelne Sätze und Satzstücke in ihr weisen voraus auf die kommende Erzählung von der wunderbaren göttlichen Berufung des Dichters. Man pflegt sie daher nach Zarnckes Annahme zu zerlegen in einen ursprünglichen Grundtext A und eine Anzahl von Interpolationen, welche die Auffassung von B in diesen hineinragen. Sicher ist jedenfalls, daß dieser Abschnitt A inhaltlich neben der Auffassung von B die einer ganz andersartigen Quelle voraussetzt. Wie erwähnt, teilt er mit, der Dichter habe der Sitte entsprechend sein Werk *per uitteas* eingeteilt. Diese Bemerkung schon sichert die Praefatio gegen jeden Verdacht einer späten Erfindung: sie gibt den einzigen überhaupt vorhandenen Beleg für das altsächsische Wort *fittea* „Gedichtabschnitt“; ursprünglich bedeutete es wohl „Gebinde Garn“ und dieser speziellere Gebrauch ist wohl dem des angelsächsischen *fit* nachgeahmt, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß die heimische altsächsische Literatur schon vor dem Heliand große, in Leseabschnitte zerfallende Dichtungen gehabt habe.

Die Angabe der Praefatio A deutet nun auf eine ganz andersartige Bekanntschaft mit der altsächsischen Bibeldichtung, als B und die Versus sie verräten. Ein Anheben mit der Schöpfung und weiterhin ein Auswählen nur der wichtigeren Stoffe — das mag wohl ein Hinweis auf die Art der altsächsischen Genesis sein (vgl. S. 137); das Einflechten mystischer Deutungen aber, wozu wohl auch die biblischen Auslegungen der Gleichnisse zu rechnen sind, findet sich ja im Heliand. Und wenn es heißt, das gesamte Alte und Neue Testament sei behandelt worden, so braucht damit kaum noch auf andere als die uns bekannten Dichtungen hingewiesen zu sein; denn wenn man bedenkt, daß z. B. die Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen (ZfdA. 12, 436) in erster Linie die gleichen Dinge berücksichtigt, so kann man in einer Aneinanderreihung von Genesis und Heliand wohl eine dichterische Darstellung der gesamten damals für wesentlich geltenden

Lehren des Alten und des Neuen Testamentes sehen. Die Praefatio A zeigt sich also wohl mit einer Handschrift bekannt, die ähnlich wie etwa die Vorlage von V sowohl Genesis wie Heliand enthielt und die Einteilung des Stoffes in Fitten erkennen ließ.

Unter diesen Umständen wird man die einfach und sachlich klingenden Mitteilungen des Schriftstückes über das Zustandekommen der Bibeldichtung nicht ohne Not bezweifeln dürfen. Wenigstens läßt sich gegen die Zurückführung auf einen Wunsch Kaiser Ludwigs kaum etwas einwenden. Inwieweit freilich die Angaben über die Person des Verfassers, dessen Name ja nicht genannt wird, auf wirklicher Kenntnis beruhen, läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls ist dem Schriftstücke nichts davon bekannt, daß die alt- und neutestamentliche Dichtung — wie es heute als wahrscheinlich gilt — nicht das Werk eines und desselben Verfassers sind. Ob der *quidam vir de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur*, ein bei seinem Stamme schon vorher berühmter Volkssänger war oder ein Geistlicher, der in dem Kreise, aus dem man den Kaiser auf ihn aufmerksam machte, als ein geschickter Kenner der heimischen Kunstmittel galt, darüber sagt uns jene Quelle nichts; in letzterem Sinne könnte man allenfalls deuten, daß in der Praefatio A dem Dichter einfach aufgetragen wird, die biblischen Geschichten ins Deutsche zu übersetzen, während Beda und die Versus, die in ihrem Sänger einen ungelehrten Mann sehen, ausdrücklich berichten, daß ihm zuvor Unterricht erteilt werden mußte.

Was den Zweck des Schriftstückes anlangt, dem die als A bezeichneten Angaben der Praefatio entstammen, so ist von Sievers (S. XXXIV, Fußnote) und späterhin von Wrede (S. 354 ff.) die Ansicht vertreten worden, daß es sich um einen Brief handle, der eine Handschrift der altsächsischen Bibeldichtung nach England begleitet habe; diese Vermutung läßt sich dadurch stützen, daß sowohl die Genesis als auch der Heliand, auf die ja beide in A angespielt wird, wirklich nach England gelangt sind und eben dort auch die gesamte Praefatio, in die dann Mitteilungen von A hineingearbeitet wurden, entstanden zu sein scheint.

§ 36.

Der Heliand als Kunstwerk und seine Abhängigkeit von der angelsächsischen Dichtung.

Was für eine Persönlichkeit man sich unter dem Dichter des Heliand zu denken hat, von dem uns die Praefatio nichts weiter

berichtet, als daß er bei seinen sächsischen Volksgenossen als „*non ignobilis vates*“ gegolten habe, darüber können wir nur aus der Betrachtung seines Werkes einiges vermuten.

Wir haben gesehen, daß er sich, was den Stoff anlangt, im ganzen ziemlich getreu an seine Quellen anschließt, aber seine Dichtung ist alles andere denn eine bloße metrische Übersetzung. Der epische Stil mit seinem Formelschatz — ein vollständiges Formelverzeichnis bietet die Ausgabe von Sievers S. 389 ff. — und seinen Variationen (Roediger, AnzfdA. V, 268 ff.) läßt auch solche Gedanken, die einfach der Quelle entstammen, dennoch in völlig verändertem Wortgewande auftreten. Eigenes fügt der Dichter hinzu, wenn er eine kurze Angabe der Quelle ausmalend anschaulich macht: so etwa, wenn er den Hinweis des Zacharias auf sein und seiner Gattin hohes Alter ausgestaltet zu der Schilderung, wie der Leib des Alternden verfällt, seine Sinne sich abstumpfen (v. 151 ff.): *habad unc eldi binoman elleandâdi / that uuít sint an uncro siuni gislekit endi an uncun sidun lat; / is unca lud giliðen, lik gidrusnod, / sind unca andbâri ôðarlicaron, / môð endi megin-craft*. Und noch mehr Eigenes gibt der Dichter, wenn er z. B. den kurzen Streit zwischen Elisabeth und den Juden um den Namen des neugeborenen Kindes zu einem lebensvollen Auftritt ausgestaltet, indem er aus der Gruppe der Juden zwei bestimmte, individuell geschilderte Sprecher heraushebt (v. 201 ff.). In dem, was auf solche Weise an Worten und Vorstellungen zu den in den Quellen gegebenen hinzutritt, spiegelt sich die eigene Anschauungswelt des Dichters wider, wie sie ihm aus den ihn umgebenden Verhältnissen erwachsen war — aus Verhältnissen, wie sie in dem der karolingischen Herrschaft unterworfenen Sachsenlande bestanden. Als höchste irdische Macht, die aber gleichwohl der Gewalt Christi untergeordnet ist, wird das Kaisertum (*kêsardôm* v. 2890) genannt. Wenn Pilatus, der römische Beamte im jüdischen Lande, wiederholt als *bodo* des Kaisers bezeichnet wird (v. 5127 *kumen uuas he fan themu kêsure, gisendid uuas he undar that cunni Iudeono / te rihtiene that riki, uuas thar râðgeþo*), so stellt der Dichter ihn seinen Landsleuten vor als einen *Missus*, einen der „Königsboten“, wie sie seit Karls des Großen Zeit auch im Sachsenlande beaufsichtigend und richtend erschienen (F. Dahn, Die Könige der Germanen, 8,3 S. 159 ff.)¹). Ein fränki-

¹) Im Friesischen wird der Graf (Gaugraf) als *thi weldega boda* des Königs bezeichnet (Küre 16, Rechtsquellen, hgg. von Richthofen, S. 26—7, vgl. Phil. Heck, Die altfries. Gerichtsverfassung S. 34 Fußn.). Der gleichfalls für seine

scher und wohl auch sächsischer Amtsbegriff, der für die Sachsen wohl erst nach ihrer Einfügung in das Frankenreich bedeutsam wurde, ist sodann das Wort *hunno*, mit dem der Dichter (v. 2093) den Titel des *centurio* wiedergibt; es ist die Bezeichnung des *centenarius*, des Vorstehers der Hundertschaft, die bei den festländischen Westgermanen wohl durchaus nicht überall vorhanden war, bei den Franken aber schon in der Merowingerzeit eine bedeutsame Rolle spielte und bei der späteren Ausbreitung der fränkischen Herrschaft auch teilweise für das Verfassungsleben der unterworfenen Stämme wichtig wurde. Wenn im Heliand mit *hunno* das Wort *centurio* wiedergegeben wird, während doch der eigentlich entsprechende Begriff *centenarius* war, so ist das dieselbe Erscheinung, wie wenn bei den dem Frankenreiche einverleibten Alemannen und Baiern für *centenarius* auch das anklingende, in seiner ursprünglichen Bedeutung wohl nicht mehr lebendige *centurio* gebraucht wird (Dahn a. a. O. 9, 1, 255) und daher auch hochdeutsche Glossen *hunno* für *centurio* verwenden¹⁾. — An zwei Stellen, die von Versammlungen berichten, nämlich bei der Volkszusammenkunft zur Feier des Passafestes (v. 4466 ff.) und bei der Beratung, wie man Jesus durch Zeugen überführen könne (v. 5056 ff.), erscheinen unter der Bezeichnung *êosagon* gewisse Männer, die etwa den *seniores populi* der Quelle entsprechen sollen. Und als die Juden Christus befragen, welches Recht der Kaiser auf den Zins habe, begründen sie ihre Frage damit, daß er ein *êosago* sei, einer, der unbestechlich das Recht spreche (v. 3801 ff.). Solcher Verwendung des Wortes entspricht es gut, wenn in althochdeutschen Glossen *êosago* u. a. als Übersetzung von *juridicus* gebraucht wird. Sicheres über die Bedeutung dieses juristischen Titels lehren uns die altfriesischen Rechtsquellen: nach ihnen ist die Einrichtung der Asegen, der Urteilsfinder, nichts anderes als die karolingische Schöffenverfassung, die unter fränkischer Herrschaft bei den Friesen eingeführt wurde (vgl. Phil. Heck, Die altfriesische Gerichtsverfassung, Weimar 1894). Daß die entsprechenden altsächsischen und althochdeutschen Ausdrücke

---

Stellung gebrauchte Ausdruck *heritogo* fügt sich leicht demselben Vorstellungskreise ein, da in der Karolingerzeit gern hohe Beamte, darunter auch *duces*, als Königsboten verwendet wurden (Dahn a. a. O. 8, 3 S. 169).

¹⁾ Auch im ahd. Tatian wird *centurio* mit *centenari* (47, 1 ff.) oder *hunteri* (210, 1) übersetzt, und Otfrids in gleichem Sinne gebrauchtes *sculdheizo* (III, 3, 5 ff.; IV, 34, 15) erklärt sich auch nur dadurch, daß er den *centurio* als Gerichtsbeamten (*centenarius*) auffaßte.

eine andere Bedeutung hatten, geht aus den Quellen nicht hervor, und daher wird man vielleicht in dem *êosago* des Heliand, ebenso wie in dem Kaiserboten, einen Hinweis auf fränkische Institutionen sehen dürfen.

Gern hat man auch in den Stellen des Gedichtes, die sich auf das Seeleben beziehen lassen, die die Fahrt und den Sturm auf dem Wasser (v. 2236 ff.) schildern, Zeugnisse dafür gesehen, daß der Dichter hier aus eigener Erfahrung spreche, ja man hat sogar aus ihnen schließen wollen, daß er an der See heimisch war. Mir scheinen die erwähnten Verse sowie auch die vom Fischfang (v. 3203 ff.) eher zu erweisen, daß er die Meeresküste nicht gekannt hat, vielmehr ein Binnenländer war; allenfalls könnte man an einen Binnensee denken. Übrigens lassen ja auch die sprachlichen Verhältnisse des Gedichtes uns seinen Ursprung kaum in einer Küstengegend suchen. Jedenfalls sind alle Schlüsse, die aus den Schilderungen der Landschaft über Sitten usw. auf den Dichter und seine Heimat gezogen werden, mit größter Vorsicht aufzunehmen, denn sicherlich stand ihm eine reiche Überlieferung fester epischer Formeln zu Gebote. Ereignisse wie die Zurüstung und Ausfahrt eines Schiffes oder ein Seesturm mochten in der angelsächsischen Dichtung mit Wendungen dargestellt sein, die auch dem Helianddichter bekannt waren. Einige Stellen mögen als Beispiel dienen.

Im *Béowulf* v. 1903 ff. heißt es: *gewát him on naca . . . , þá wæs be mæste . . . segl sále fæst . . . nò þær wegflotan wind ofer jðum sídes getwæfde*; im Heliand v. 2236 ff.: *hie giuuet im . . . an enna nacon innan . . . segel upp dādu . . . lietun uuind after manon oðar thena meristrôm*. Im Andreas 369 (Grein II, 18) heißt es: *þa gedrefed wearð, onhrered wælmere . . . wedercærdel swearc, windas weoxon . . . ænig ne wende, þæt he lifgende lond begete*; Heliand v. 2242 ff.: *ûðiuu uuahsan, suang gisuerc an gimang: thie sêu uuard an hruoru, uuan uuind endi uuater* (vgl. *Béow.* v. 1132) . . . *ni uuānda thero manno nigēn lengron libes*. Auf weitere Übereinstimmungen des Heliand mit der angelsächsischen Epik in einzelnen Ausdrücken weist das Formelverzeichnis von Sievers hin. Es ist klar, daß der Helianddichter in solchem Falle nicht einfach ihm bekannte Vorgänge in eigenen Worten schildert, sondern daß er sich einer durch Überlieferung bestehenden Ausdrucksweise bedient. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß es sich um Einwirkung bestimmter angelsächsischer Dichtungen handeln müsse: z. B. zeigen die Verse des Andreas 438—453, die sich inhaltlich mit den Heliand-

versen 2233—2268 decken, keine engere Verwandtschaft; vielmehr hat man wohl mit einem alten, der niederdeutschen und angelsächsischen Dichtung gemeinsamen Formelschatz zu rechnen.

Was nun vor allem dem Heliand ein heimisch-germanisches Gepräge gibt, das ist die Auffassung Christi als eines mächtigen und freigebigen germanischen Königs, der Jünger als der Männer, die in seine Gefolgschaft eingetreten sind. Ein Fürst aus vornehmem Hause ist der Heiland, edelgeborne Männer (*erlos ađalborana*) sind seine Begleiter — er ist ihr Ringspender, wie der germanische König sein Gefolge mit goldenen Armringen belohnt. Von solcher Anschauung aus gewinnen die entsagungsvollen Worte des Thomas „*eamus et nos, ut moriamur cum eo*“ in den Versen 3994—4002 einen ganz neuen, hohen Sinn: sie zeigen die altgermanische Gefolgschaft, die nach dem Falle des Führers weiterkämpft, bis auch der letzte den Tod gefunden hat. Es ist ein Bild, das schon Tacitus kennt, das in der angelsächsischen Heldendichtung der Beowulf (v. 2650 ff.) und in der nordischen etwa die Bjarkamál vorführen. Die Vorstellung vom König und der Gefolgschaft ist in der Genesis auch auf Satan und sein Ingesinde übertragen: der Höllenfürst erinnert seine Mannen an die königlichen Geschenke, die er ausgeteilt hat (S. 403 ff., 438 ff.); er bietet dem, der seinen Auftrag ausführt, den Ehrensitz an seiner eignen Seite an (vgl. ferner Jellinek, AnzfdA. 21, 221). Und wie mit der Gestalt des germanischen Fürsten sich notwendig der Gedanke an kriegerische Taten verbindet, so wird im Heliand die einzige Gelegenheit, die das Evangelium zu einer Kampfschilderung bietet, die Geschichte von des Petrus Dreinschlagen mit dem Schwerte (v. 4869 ff.) freudig ausgenutzt; es wird als eine Heldentat zu unmittelbarer Verteidigung Christi hingestellt. Daß die Jünger ihren Herrn feige verlassen und fliehen (v. 4930 ff.), und daß Petrus den Herrn verleugnet (v. 5023 ff.), das alles sucht der Dichter auf alle Weise zu begründen oder zu entschuldigen.

Der Helianddichter ist nun nicht der erste, der die germanische Auffassung in das Christentum hineintrug, daß der Gläubige zu Gott im gleichen Verhältnisse stehe wie der Gefolgsmann zu seinem Gefolgsherrn. Im merowingischen Frankenreich hat sich wohl, bald nach der Bekehrung, zuerst diese Vorstellungsweise entwickelt: bei dem Geschichtsschreiber des Reiches, Gregor von Tours, findet sie sich; und ein König aus dem Hause der Merowinger, Chilperich I. (561—584), hat in einem lateinischen Hymnus

auf den heiligen Medardus (v. Winterfeld, Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters S. 131) den Reckendienst am Hofe Gottes in kräftigen Worten gefeiert (vgl. Hauck, Kirchengesch. I, 195 ff.; II, 589, 694). Daß aber nun wirklich der ganze Kreis altgermanischer Vorstellungen lebendig gemacht wurde, die mit dem Gefolgschaftswesen verbunden waren, und daß der ganze reiche Formelschatz, der der germanischen Dichtung für Fürst und Mann, Herrendienst und Lohn, kriegerische Tat und festliches Treiben in der Methalle zu Gebote stand, nun in die Schilderung biblischer oder legendarischer Stoffe eingeführt wurde, das war das Werk angelsächsischer Dichter, die lange vor der Zeit des Heliand schufen. In England, besonders in dessen nördlichen Gebieten, deren Christentum längere Zeit hindurch unter der Herrschaft der freieren irischen Kirche eine selbständigere Entwicklung erleben konnte, als sie ein strenger Anschluß an Rom gestattet hätte, fand zum ersten Male auf germanischem Boden eine engere Verschmelzung heimischen Geistes mit Antike und Christentum in einer landessprachlichen Literatur ihren Ausdruck. Als ihren Begründer feiert die Überlieferung den Northumbrer Cædmon, dessen Tätigkeit etwa in die Zeit zwischen 657 und 674 zu setzen ist. Und nach ihm hat im englischen Norden eine reiche Stabreimdichtung geblüht, in der alt- und neutestamentliche sowie legendarische Stoffe in den Vers- und Stilformen der angelsächsischen Poesie besungen wurden.

In dieser Dichtung nun findet die „Germanisierung“ geistlicher Stoffe, wie sie aus dem Heliand und der Genesis bekannt ist, ihr genaues und vielfach bis in den Ausdruck hinein maßgebendes Vorbild. Gott, schon in der Bibel „der Herr der Heerscharen“, wird häufig mit Ausdrücken wie *weroda dryhten* (ähnlich altsächs. *thiodo drohtin*) bezeichnet; er ist Gefolgschaftsherr nach Art des germanischen Königs: in seiner Burg thront er auf dem Hochsitz, um ihn her erklingt beim Gelage (*húsl, symbl*, altsächs. *sumbal*) der geräuschvolle Jubel (*dréam*, altsächs. *drôm*) seiner Gefolgschar, der Engel und der auserkorenen Geister; freigebig spendet er ihnen sein Königsgold (Phönix 586 ff.). Wie der König, so heißt er der „Scharherr“ (*dryhten*, as. *drohtin*), der Volksfürst (*féoden*, as. *thiodan*), der Wart seines Reiches (*heofones weard*, as. *hebanes uuard*), der Schutzbringer (*mundbora*, as. *mundboro*), der Spender von Kostbarkeiten (*sincgiefa éadfruma*, as. *bôggebo*). Da Krieg und Sieg mit dem Begriff des germanischen Königs unlöslich verbunden sind, so heißt, wie der weltliche König, auch

Gott *sigidryhten*, altsächs. *sigidrohtin* und ags. *sigores weard*, sein Paradies *sigewong*, der Lohn, den er erteilt, *sigorléan*. Der fromme Christ aber ist, wie es besonders eindrucksvoll die poetische Legende vom Einsiedler Gúðlác schildert, ein Streiter Gottes (*godes cempa*), ein Mann, der sich als *wergenga* in ein Schutzverhältnis zu dem gabenausteilenden Gefolgsherrn begeben hat: der miles christianus der christlichen Anschauung ist hier ganz in die germanische Begriffswelt übertragen. Wenn nun im Heliand vor allem die Jünger in ihrem Verhältnis zu Christus als solche Gefolgsmannen bezeichnet werden, so war auch das bereits in der angelsächsischen Dichtung vorgebildet. In kraftvollen Worten schildert besonders der Eingang des angelsächsischen Andreas „die zwölf ruhmreichen Helden, eines Königs Degen: nicht war ihre Kraft lässig im Kampfe, wenn sie auf Helme hieben! Das waren Männer, berühmt über die Erde hin, kraftvolle Volksführer, kühn auf Kriegsfahrten, gepriesene Recken, wenn sie mit Schild und Hand die behelmten Häupter verteidigten auf dem Kampfplatz, dem Gefilde des Schicksals“. Weiter wird auch auf andere Kreise der Gefolgschaftsgedanke ausgedehnt: wie in der altsächsischen Genesis, so war schon in der angelsächsischen Dichtung (vgl. Juliana 322 ff., 683 ff.) Satan in seinem höllischen Reiche ein solcher Herrscher nach germanischer Art; der heilige Gúðlác ist der Gefolgsherr seines Jüngers (972 ff.); auch der Apostel Andreas hat seine Gefolgschaft (391 ff. und öfter), und selbst der Phönix mit der ihn begleitenden Vogelschar wird so aufgefaßt (164 ff., 340 ff.). Da hier überall die Ausdrucksweise einer Epik verwendet wird, die es gewohnt ist, von Königen und Helden zu erzählen, so sind, wie in der altsächsischen Dichtung, die handelnden Personen stets edelgeborene Männer aus berühmtem Geschlecht, gleichviel was sie der biblischen oder legendarischen Quelle nach eigentlich sein sollten.

Bedeutet die bisher besprochene „Germanisierung“ der angelsächsischen und altsächsischen Epik zunächst nur eine bestimmte Stilisierung des Stoffes, die mit der Verwendung der einmal vorhandenen germanischen Kunstmittel in engster Verbindung steht, so wird darüber hinaus wenigstens in einem Punkt selbst in den Inhalt der Dichtung etwas Germanisches hineingetragen. Der Heliand kennt noch die *wurd*, das Schicksal des germanischen Heidentums, und zwar bedeutet sie ihm „Verhängnis“ oder geradezu „Tod“. So ist *uurêð uurðigiskapu* = *metodes maht*, d. h. „Tod“ (v. 512); auch *uurd* ist „Tod“ (v. 761, 2189, 3633) oder die nahende Todesstunde Christi (v. 5394); man vergleiche Vers 3354,

3692, 4581, 4619, 4778. Die Tätigkeit der *wurd* wird als ein „Schaffen“ bezeichnet, und daher heißen ihre Werke, Vernichtung und Tod, *uurdigiskapu* oder *uurdigiskefti*. Die gleiche Macht aber behauptet in der angelsächsischen geistlichen Dichtung überall ihre Stellung neben dem Himmelsheerrn: es ist die *wyrd*, die Schöpferin der *wyrda gesceaft*, und sie bedeutet Schicksal, Verhängnis und Tod (vgl. Ehrismann, PBB. XXXV, 235 ff.; Alfred Wolf, Die Bezeichnungen für Schicksal in der angelsächsischen Dichtersprache, Diss. Breslau 1919).

Bei solcher Gleichheit im Grade und in den Mitteln der Germanisierung läßt sich der Gedanke kaum von der Hand weisen, daß die Dichter der altsächsischen Epen sich an dem Vorbilde der älteren angelsächsischen Werke geschult haben. Dazu kommt nun noch, daß gewisse Teile der altsächsischen Gedichte durch wörtliche Anklänge geradezu die Bekanntschaft mit bestimmten angelsächsischen Werken verraten. Die Erzählung vom Sündenfall des Teufels in der altsächsischen Genesis (235 ff. der angelsächsischen Verse) berührt sich, wie O. Grüters gezeigt hat, inhaltlich und sprachlich vielfach mit der Rede Gottes über den Sündenfall der Menschen in der angelsächsischen Weltgerichtsdichtung, die man als Crist III zu bezeichnen pflegt (v. 1380 ff.). Man wird diese Übereinstimmungen — anders als Grüters — einfach damit begründen dürfen, daß der altsächsische Dichter sich mehrfach an die inhaltlich verwandte Erzählung des angelsächsischen Werkes angelehnt hat. Und auch Stellen im Heliand sind mit dem Crist III sowie mit den Gedichten Phoenix und Gúðlác in Verbindung gebracht worden (vgl. O. Grüters, Über einige Beziehungen zwischen altsächsischer und altenglischer Dichtung, Bonner Beiträge zur Anglistik 17; dazu Gust. Grau, Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichts, Engl. Studien hgg. v. Morsbach, 31, Halle 1908, S. 214 ff., 219, Anm. 2; v. Unwerth, PBB. 40, 363 ff.; Andr. Heusler, Heliand, Liedstil und Epenstil, ZfdA. 57, 1 ff.).

Mit einem Werke des dem 8. Jahrhundert angehörenden angelsächsischen Dichters Cynewulf berührt sich ferner die altsächsische Genesis in einer Erzählung, für deren Abweichungen vom Bibeltext man eine gelehrte Quelle bisher nicht nachgewiesen hat. Satan verführt nicht in eigener Person die ersten Menschen zum Sündenfall, sondern er liegt — nach einer im Mittelalter weit verbreiteten Vorstellung — mit Ketten festgeschmiedet in der Hölle (v. 368 ff., 733 ff., 764 ff.) und muß daher einem seiner Mannen den

Auftrag geben, er solle im Federgewand nach der Erde fliegen und dort seinen Racheplan ausführen. Auch in Cynewulfs *Juliana* heißt Satan „der Gefesselte der Hölle“ (v. 246), auch hier sendet er einen seiner Getreuen, den Belial, aus, daß er die Heilige versuche; der macht sich fliegend (*lyftlácende* v. 280 ff.) auf den Weg. Ja noch mehr: dieser Belial erzählt von sich selber — der Dichter hat dies aus seiner lateinischen Quelle —, er und nicht sein Herr in Person habe einst Adam und Eva zu Falle gebracht (v. 500 ff.). Wenn er an anderer Stelle berichtet, er bedecke seinen Opfern, die er verführe, die Augen mit dem Nebelhelm (*misthelm*, v. 468 ff.), so ist damit wohl auf die gleiche Vorstellung germanischen Volksglaubens angespielt, nach der eine andere angelsächsische Dichtung den Teufel, bedeckt mit dem verbergenden Helme, dem *heolophelm*, die Sünder zur Hölle abführen läßt (Walfisch, v. 44 ff.). Und eben dieses verhüllenden Helmes, der auf altsächsisch *helið-helm* genannt wird, läßt — gewiß nicht durch Zufall — auch wieder die altsächsische Dichtung den Satan und seinen Abgesandten sich bedienen (*Heliand* v. 5452; *Genesis ags.* v. 210).

Von den mancherlei Übereinstimmungen im Ausdruck endlich, die sich zwischen altsächsischer und angelsächsischer Poesie finden, und die zum großen Teil in dem Formelverzeichnis von Sievers' *Heliandausgabe* verzeichnet stehen, sei eine besonders bezeichnende genannt: der eigenartige Ausdruck *suart lōgna* „das schwarze Feuer“ wird im *Heliand* in der Schilderung vom Untergang Sodoms verwendet (v. 4368 *that thea hōhon burgi | umbi Sodomoland suart lōgna bifeng | grim endi grādag*); und so ist auch *sé swearta lieg* in der angelsächsischen geistlichen Epik eine verbreitete Wendung. Sie scheint hier ursprünglich geschaffen zu sein, um die eigentümliche Art des Höllenfeuers zu bezeichnen, das brennt, ohne die Finsternis des Strafortes zu erleuchten.

So sind denn der *Heliand* und die *Genesis* nur richtig zu würdigen als auf dem Grund der engverwandten angelsächsischen Stabreimdichtung erwachsen. Man darf dem *Helianddichter* nicht, wie es vielfach geschehen ist, zum Verdienst anrechnen, daß er in seinem Werke ein ganz neues, im besonderen Sinne deutsches Christentum gepredigt habe. Die Stilisierung des Stoffes und die Einflechtung heimischer Elemente sind von angelsächsischen Vorbildern übernommen. Ja, man darf wohl fragen, ob die Betonung des altgermanischen Gefolgschaftswesens für die dem karolingischen Kaiserreich einverleibten Sachsen überhaupt noch in der Weise eine auch innerliche Nationalisierung des Christentums

bedeuten konnte, wie früher für die Angehörigen der kleinen englischen Königreiche im Norden Englands.

Ist aber die altsächsische Bibeldichtung auch ein Ableger der älteren angelsächsischen, so ist sie doch durchaus nicht eine geringwertige Nachahmung des fremden Vorbildes, und noch weniger darf man mit Trautmann (Bonner Beiträge zur Anglistik XVII, S. 123 ff.) den Heliand gar für eine bloße Übersetzung aus dem Angelsächsischen halten. Der in die angelsächsische Genesis aufgenommene Teil des entsprechenden altsächsischen Werkes hebt sich aus seiner Umgebung nicht bloß durch seine sprachlichen und metrischen Besonderheiten, sondern auch durch seinen höheren dichterischen Schwung heraus. Und der Helianddichter hat es verstanden, eine eindrucksvolle Form für seinen Vortrag christlicher Heilswahrheiten zu finden: es liegt etwas Wuchtiges in den langen Sätzen, die er baut, in der Fülle, in der er — alle anderen germanischen Dichtungen übertreffend — das Kunstmittel der Variation verwendet. Sein eigener Anteil an der Ausbildung seines Stiles ist gewiß nicht gering. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß der Schritt vom knapp erzählenden Einzelliede zum breit angelegten Epos mit seinen Schilderungen und langen Reden auf sächsischem Boden schon vor dem Helianddichter gemacht wäre. Hatte er aber als eigentliche Epen nur die angelsächsischen Vorbilder vor sich, so zeugt seine künstlerische Leistung von einer starken und höchst eigenartigen Gestaltungskraft.

§ 37.

Die altsächsische Genesis.

Immer wieder haben wir bereits zusammen mit dem Heliand eine altsächsische Genesisdichtung genannt. Die Praefatio A erzählt ja, wie der Dichter *a mundi creatione initium capiens* das Alte und Neue Testament bearbeitet habe; aber im Heliand ist bloß der Stoff der Evangelien behandelt und nur vereinzelt auf das Alte Testament Bezug genommen, und so hatte man von einer alttestamentlichen Dichtung keine Spur. Im Jahre 1875 aber legte E. Sievers in einer kleinen Schrift (Der Heliand und die angelsächsische Genesis) dar, daß innerhalb der angelsächsischen Genesis, einer alliterierenden geistlichen Dichtung des 9. Jahrhunderts (Grein, Bibl. II, S. 318 ff.), ein größerer Abschnitt (Vers 235—851) sich von dem übrigen stark abhebe: ein Teil seines Inhalts stellt sich als eine Wiederholung von schon vorher Berichtetem dar (nämlich die

Schöpfung und der Fall der Engel); der zugrunde liegende biblische Erzählungsstoff ist viel freier und weitschweifiger ausgestaltet; der Formelschatz weicht von dem des übrigen Gedichtes und der angelsächsischen Poesie überhaupt ab. Dagegen stimmt er durchaus zu dem des Heliand, dem der Abschnitt auch metrisch näher steht als seiner angelsächsischen Umgebung. Hieraus schloß Sievers, daß ein ins Angelsächsische übersetztes Bruchstück einer altsächsischen Genesisdichtung in das andersartige angelsächsische Werk eingefügt worden sei, und seine Annahme wurde aufs glänzendste bestätigt durch die Entdeckung des vatikanischen Codex V (vergl. oben S. 119); denn außer dem Heliandbruchstück sind in diesem auch drei Bruchstücke einer alttestamentlichen Dichtung in altsächsischer Sprache eingetragen, und das erste von ihnen entspricht genau den Versen 791 bis 817 des angelsächsischen Gedichtes, in dessen Einschub hiernach Vers für Vers teils eine mehr mechanische Umsetzung, teils eine etwas freiere Übersetzung aus dem Altsächsischen gegeben ist. Damit waren nicht nur einzelne Stücke einer altsächsischen Genesis in der Ursprache wiedergewonnen, sondern es war auch der Beweis erbracht, daß man aus dem angelsächsischen Abschnitte den Inhalt und vielfach auch den Wortlaut eines noch weit umfangreicheren Stückes dieser Genesis entnehmen durfte.

Der erste uns erhaltene Teil (ags. Genesis S. 235 ff.) setzt ein mit den Worten Gottes, der den neugeschaffenen Menschen gebietet, die Früchte des einen Baumes im Paradiese zu meiden. Dann folgt die Geschichte des Sündenfalles, eingehend begründet durch die Schicksale Satans, der bei Einrichtung der Engelchöre zu glänzender Stellung berufen war, in verwegendem Ehrgeiz sich aber einen höheren Thron als selbst Gott zu gewinnen trachtete, zur Strafe dafür mit seinen Genossen in die finstere, abwechselnd von Flammen und Frost erfüllte Hölle geschleudert ward und sich nun zu rächen strebt, indem er Gottes neue Günstlinge, die Menschen, in das gleiche Verderben zu ziehen sucht. Mit der Schilderung von Reue und Furcht des dem Versüher erlegenen Menschenpaares schließt dieser erste Abschnitt — kurz vor seinem Ende wird er auch durch das erste altsächsische Bruchstück begleitet. Das zweite der vatikanischen Bruchstücke beginnt mit dem Gespräche Gottes und des von dem Brudermorde heimkehrenden Kain. An den Bericht von der Trauer der Eltern schließt sich weiter ein Ausblick auf die Schicksale ihrer Nachkommenschaft: das fromme Geschlecht Seths wird verdorben durch die Mischung mit den wil-

den, riesenhaften Nachkommen Kains; nur Enoch verdient sich himmlischen Lohn, und er wird einst von Gott zum Streite gegen den Antichrist ausgesandt werden. Das dritte uns erhaltene Stück endlich erzählt den Untergang von Sodom.

Aus dem Inhalt der vorhandenen Teile ist zu schließen, daß das damit bezeugte altsächsische Werk eine dichterische Bearbeitung der im ersten Buche Mosis behandelten Geschichten bot, wie ja auch aus der angelsächsischen Literatur Dichtungen bekannt sind, die solche einzelnen alttestamentlichen Bücher verarbeiten. Die Frage, inwieweit der Verfasser seinen Stoff nach dem biblischen Texte frei ausgestaltet oder ihn aus anderen, seiner eigenen Darstellung näher stehenden Quellen entnommen hat, ist bisher nicht endgültig beantwortet worden. Es kann aber kein Zweifel sein, daß ihm neben dem Bibeltexte noch andere Literatur geistlichen Inhalts bekannt war. Sievers hatte schon darauf hingewiesen (S. 18 ff.), daß die Dichtung sich mehrfach mit des Avitus „De origine mundi“ berührt. Gerade die eigenartige, ursächliche Verbindung, die zwischen dem Engelsturz und dem Sündenfall der Menschen hergestellt wird, findet sich auch bei Avitus: auch hier entbrennt Satan in rasendem Neid, da er die aus Erde geschaffenen Menschen als seine Nachfolger in Gottes Gunst sieht, und beschließt daher, sich wenigstens den Trost zu schaffen, daß auch ihnen der Himmel verschlossen werden soll (Avitus II, 81 ff., ags. Genesis v. 364 ff.). Auch in der Verwendung von direkter Rede trifft die Genesis (v. 278 ff., 356 ff.) an entsprechenden Stellen mit Avitus zusammen (II, 42 ff., 89 ff.). In beiden Gedichten bricht der Versucher mit eigner Hand den Apfel vom Baume und überreicht ihn der Eva (Gen. v. 592 ff., Avitus 210 ff.). An anderen Stellen geht man in der Annahme einer Abhängigkeit von Avitus zu weit: Sievers meint für die Verse 805 ff. die Verse des Avitus de sententia Dei 323 ff. (Mon. Germ. auct. antiq. VI 2 pag. 233) als Vorlage erweisen zu können, da in beiden Gedichten die Gefallenen sofort nach der Tat zum ersten Male die Feindschaft der Elemente, Sturm und Hagelschauer, erkennen. Aber der altsächsische Dichter läßt den Adam klagen über Hunger und Durst, über Stürme von allen Himmelsrichtungen, über Hagelschauer und Kälte, über Hitze, die sie nackt ertragen müssen, und über den Mangel an allem Lebensunterhalt; hier stimmt die Genesis (v. 14—23) mit dem Gedichte *in genesin ad Leonem papam* überein, das im 5. Jahrhundert von einem gewissen Hilarius (nicht etwa dem Hilarius von Poitiers, auch wohl

nicht dem von Arles) verfaßt ist (vergl. Siebs, ZfdPhil. XXVIII, 138 ff.). Zu den Verhandlungen zwischen Gott und Abraham im dritten Abschnitte der altsächsischen Genesis bietet der Dichter Claudius Marius Victor in seiner Alethia III, 678 ff. (ed. Schenkl, Corp. script. eccles. XVI, 431) eine Parallele, denn in beiden Gedichten ist die Unterredung bedeutend abgekürzt. Dem Genesisdichter sagte es jedenfalls nicht zu und schien ihm auch wohl zu breit, daß Abraham von fünfzig auf fünfundvierzig, vierzig, dreißig, zwanzig und zehn herunterhandelt. Er steigt deshalb sofort auf dreißig und dann auf zehn herab, und mit vielen Worten wird jedesmal die Zudringlichkeit entschuldigt; Claudius Marius Victor sagt nur, daß Abraham von fünfzig auf zehn herabgedungen habe, und der Herr habe ihn, *ne se totam domini clementia mitis proderet*, mitten in der Rede verlassen. An einigen Stellen zeigt sich, daß die Auffassung der altsächsischen Genesis gerade von der des Avitus abweicht: z. B. die Zerstörung Sodom's wird ganz anders als bei diesem geschildert; die Erwähnung Enochs und seiner Rolle als Gegner des Antichrist muß aus ganz anderer Quelle stammen, und auch die Schilderung der Hölle (v. 2 ff.) hat mit einer entsprechenden Darstellung bei Avitus (v. 204 ff.) nichts gemein. — Zu der eigentümlichen (auch bei den Kirchenvätern seit Hieronymus üblichen) Auffassung, daß das Weib des Lot versteinert noch heute dastehe und in Ewigkeit stehen werde (v. 335 ff.), bietet der unbekannte Verfasser eines Gedichtes „de Sodoma“ eine Parallele mit den Versen 121 ff. *„durat enim adhuc nuda statione sub aethra, nec pluviis dilapsa situ nec diruta uentis“* (Corp. script. eccl. XXIII; vergl. ZfdPhil. 28, 141).

Nach solchen Beobachtungen wird man im endgültigen Urteilen über die scheinbar selbständige Ausgestaltung mancher Teile sehr zurückhaltend sein: wenn z. B. der Versucher sich als Boten Gottes ausgibt, oder wenn von ihm die Verfehlungen der Sodomiten in wohlthuendes Dunkel gehüllt werden, so mag das auf eine uns unbekannte Quelle zurückführen; ebensowohl aber kann es dem altsächsischen Dichter zu danken sein, und einstweilen haben wir kein Recht, ihm die Fähigkeit zu solcher eigenen Gestaltung abzusprechen. Vergleichen wir sein Werk mit der Vulgata, wie wir den Heliand dem Tatian gegenüberstellen, so zeigt er sich keineswegs als Sklaven des Bibeltextes, sondern er streicht, was ihm anstößig oder sonst ungeeignet erscheint, und gruppiert nach ähnlichem Ermessen wie der Helianddichter. Auf manche Punkte hat Braune in seiner Ausgabe hingewiesen. Besonders

geschickt ist das Gespräch Gottes mit Kain gestaltet (v. 43 ff.), indem Anklage und Spruch getrennt worden sind: das „verflucht wirst du sein“ (I Mos. 6, 11) tritt erst am Schlusse auf, und so wirkt das Verbannungsurteil desto stärker. Fortgelassen wird, daß der Mörder Kains siebenfach gestraft werden solle, und daß die Erde, die Kain bebaue, nicht Frucht bringen werde. Beides mußte dem Germanen unverständlich sein. Bei anderen Motiven, für die er Empfänglichkeit voraussetzen durfte, verweilt der Dichter um so länger. Wie z. B. Kain von der Leiche des ermordeten Bruders flieht (v. 27 ff.), daraus ist ein wirkungsvolles Bild geschaffen. Eine Betrachtung der Abschnitte vom Untergange Sodoms rückt die Gestaltung des Stoffes in helles Licht. Um die Erzählung abzurunden und die Teilnahme auf die Hauptsache zu lenken, wird nicht, wie in der Bibel, zuerst Abraham eingeführt, sondern es wird erzählt, daß die Engel sich nach Sodom begeben und auf ihrer Fahrt den Abraham finden. Die Vulgata nun sagt (18, 1), daß er vor der Tür seines Zeltes (*tabernaculum*) saß. Sei es, daß die kirchliche Bedeutung des Wortes *tabernaculum* dazu führte, oder — und das ist mir wahrscheinlicher — daß der Dichter an Kap. 13, 8 anknüpfte, wo von dem Altar in Mamre erzählt wird: es wird ausgemalt, wie die Engel dem Abraham beim Opfer erscheinen. Die Geschichte von der lachenden Sarah bleibt unerwähnt, wie alles, was anstößig dünkt, oder wo von einem Zweifel am Göttlichen die Rede ist. So wird auch von der nun folgenden Fußwaschung und Bewirtung nichts berichtet, denn es war ein heikles, viel behandeltes Thema der Kommentatoren, wie Gott und die Engel je leiblicher Speise hätten frönen können. Statt dessen fragt Abraham sofort den Herrn, was und wohin er denn wolle; Gott antwortet, er werde es ihm nicht verschweigen, und enthüllt seine Absichten. Diese neugierige Frage war den Hörern jedenfalls anschaulicher, als die prophetische Darstellung der Bibel, nach welcher der Herr dem Abraham aus freien Stücken alles mitteilt. Gott verkündet nun den Untergang Sodoms — das hat die Vulgata nicht; und so schließt sich in der altsächsischen Dichtung die Frage Abrahams, ob er denn die Frommen mit den Bösen verderben wolle, viel besser an. Von den Sünden der Sodomiten wird nichts Näheres berichtet, und die Unterredung zwischen Gott und Abraham ist — wie schon ausgeführt — bedeutend gekürzt. An ihrem Schlusse heißt es: „da wagte aber Abraham doch nicht mehr zu fragen“; er geht — so ist es folgerichtig! — wieder an sein Opfer, und die Engel ziehen nach Sodom. Dort finden sie vor

dem Stadttore Loth, er begrüßt sie und bittet sie zu sich, sie bleiben in seinem Hause und unterweisen ihn. Am Morgen hatten sie die Frevel der Sodomiten erkundet — das ist alles, was gesagt wird; von der schlimmen Nacht in Sodom ist keine Rede. Jetzt verkünden die Engel den nahen Untergang der Stadt und raten Loth zum Aufbruch. Es fehlt die Frage, ob er noch Verwandte daheim habe, und somit auch die Aufforderung an die Schwieger-söhne; statt dessen heißt es ganz kurz: „von seinem Geschlechte war da Niemand mehr“ — es sollte das Verhältnis der Töchter zum Vater mit keinem Worte berührt werden. Auch der Bericht, daß Loth aus Mißtrauen zögert, den Engeln zu folgen, wird weggelassen. Und wie der Dichter alles meidet, was einen Zweifel am Göttlichen erwecken könnte, so strebt er in jeder Hinsicht darnach, selber den Eindruck unantastbarer Wahrheit zu machen und verfäht manchmal mit einer fast komisch wirkenden Genauigkeit: er begründet, warum sich die Fliehenden nicht umschauen dürfen; als Loths Frau es dennoch tut, geschieht es oben auf dem Berge, wo sie in Sicherheit zu sein und einen guten Überblick zu haben glaubt. „So tat Loths Frau“, sagt der Dichter schließlich, fügt aber vorsichtig hinzu: „das heißt, sie war es nur, so lange es ihr vergönnt war, in jenem Lande zu leben; denn nun ward sie versteinert“.

So sehen wir, wie die Schilderungen der Bibel zu Gunsten einheitlicher Darstellung oder in Rücksicht auf die Anschauungen der Hörer geändert sind, und zwar meist mit feinem Takte. Wenn die Örtlichkeit in die nordische Heimat übertragen wird, wenn germanischer Brauch und Sitte eingeführt werden, wenn so manches mit feiner Kleinzeichnung ausgestattet ist, so erkennen wir in allem eine ähnliche Kunstübung, wie die des Helianddichters. Freilich läßt sich ja, wie gesagt, für den einzelnen Fall kaum feststellen, ob der Dichter nur aus eigener Kraft oder nach Quellen geschaffen hat, und es ist auch gar nicht sehr bedeutsam, daß für kleine Züge ein Vorbild aufgezeigt werde. Wichtig ist nur, daß sich uns bei genauer Durchsicht der einschlägigen lateinischen Literatur mit Sicherheit ergibt, daß — wie dem Helianddichter die Erklärungen zu den Evangelien — so dem Genesisdichter die Erklärungen zur Genesis bekannt gewesen sind, wie sie sich zu meist in Wiederholungen etwa in den Kommentaren eines Isidor, Alkuin, Hraban, Beda, Angelom finden, und daß er sich auch zum Teil an lateinische Dichter angeschlossen zu haben scheint. Wie der Helianddichter also hat er lateinische Schriften geistlichen

Inhalts benutzt — ob in ganz gleicher Weise wie jener, läßt sich nicht sagen. Wie sich schon aus Sievers' Beobachtungen ergeben hatte, und wie dann auch von Braune (S. 234) und Jellinek (AnzfdA. 21, 208 ff.) weiter ausgeführt ist, berührt sich der Formelschatz beider Dichter auf das engste. So lag denn der Schluß nahe, den Sievers in seiner Arbeit über die angelsächsische Genesis 1875 geäußert hatte: daß Heliand und Genesis Werke eines und desselben Dichters seien. Die neu entdeckten altsächsischen Bruchstücke lehrten dann weiter, daß die Genesis auch in der gleichen eigentümlichen Sprache geschrieben war, die man dem Original des Heliand zuweisen muß. Und wie der Heliand (in C und V), so war auch die Genesis (in V) in Sinnesabschnitte gegliedert, die durch größere Initialen bezeichnet sind. Eine Zusammengehörigkeit zeigte sich auch darin, daß der kurze Hinweis des Heliand auf die Zerstörung Sodoms — beide Dichtungen nennen nur diesen Namen, nie Gomorrha — eine ganze Reihe von Ausdrücken verwendet, die auch in der breiten Darstellung desselben Stoffes durch die Genesis begegnen (vgl. Heliand v. 4366 ff. mit Genesis v. 296 ff., 312 ff.). So lag es auch für den Herausgeber der neuen Bruchstücke am nächsten, von der Annahme auszugehen, daß der Helianddichter auch die Genesis verfaßt habe; das wurde von Kögel (in dem Ergänzungshefte zu seiner Literaturgeschichte) mit Nachdruck verteidigt. Andererseits aber hat schon H. Paul in einer Besprechung von Sievers' Schrift (*Germania* 31, 95) die Identität der beiden Dichter bezweifelt, und Sievers selber ist schon vor dem Auftauchen der altsächsischen Fragmente zu der Überzeugung gekommen, die Genesis sei von einem Nachahmer oder Schüler des Helianddichters (*ZfdPhil.* 27, 538) und sei diesem in allem, was Vers- und Stilbehandlung angeht, auch in der Kunst des Aufbaues der Gedanken nicht gewachsen. Eingehende sprachliche, metrische und stilistische Untersuchungen, die Otto Behaghel (*Der Heliand und die altsächsische Genesis*, Gießen 1901) und Fritz Pauls (*Studien zur altsächsischen Genesis*, Diss., Leipzig 1902, und PBB. XXX, 142 ff.) vorgenommen haben, zeigen in mancherlei Einzelheiten derartige Unterschiede auf, daß man genötigt ist, verschiedene Verfasser anzunehmen, von denen allerdings der jüngere stark von dem älteren abhängig ist. Daß beide Dichter ganz ohne Beziehung zueinander gedichtet haben sollten, ist schon an sich höchst unwahrscheinlich; auch spricht dagegen, wie schon erwähnt, die ähnliche Behandlung gleicher Stoffe, wie z. B. des Unterganges von Sodom. Es scheint, daß der Genesisdichter das

Werk des reiferen Helianddichters genau gekannt hat, und daß vielleicht dieser sein Lehrer und Meister gewesen ist, den er in der Technik nicht erreicht hat, dem er aber an Schwung manchmal gleichkommt oder gar überlegen ist. Auch dem Genesisdichter scheinen Werke der altenglischen Epik unmittelbar bekannt gewesen zu sein (vgl. oben S. 136, unten S. 151 und Heusler, ZfdA. 57, 1 ff.). Eine eingehende Betrachtung beider Werke lehrt, daß der Genesisdichter mit einer Weitschweifigkeit erzählt, die selbst schleppende mehrfache Wiederholungen nicht scheut und dem Heliand fremd ist. In diesem Sinne ist der ganze dritte Abschnitt, der von Seth und Enoch handelt, recht abfällig zu beurteilen, und darin besonders die übermäßig breite Klage des Adam und der Eva, von der wir ohne Schaden v. 87^b bis 95^a missen könnten. Auch zeigen sich gelegentlich Schwächen in der Gedankenverbindung, wie sie im Heliand kaum denkbar wären. In der Klage Adams (v. 5) ist der Übergang von der Schilderung der Hölle zur Klage über das verlorene Paradies sehr ungeschickt, ja die erstere ist überhaupt wenig begründet. Und schwerlich würde derselbe Dichter, der im Heliand sich den schwierigsten Lagen gewachsen zeigt, der die Feigheit der Jünger und die Verleugnung Christi zu beschönigen weiß, in dem wichtigen Urteil über Kain (v. 70 ff.) einen Widerspruch bringen, der den heidnischen Sachsen ganz unmöglich erscheinen mußte: „Du bist ein Frevler, doch ich will dir Frieden setzen; leben sollst du, aber flüchtig und verbannt sein usw.“ War doch dem Germanen das „flüchtig und verbannt sein“ ein wesentliches Moment der Friedlosigkeit! Überhaupt ist diese ganze Stelle kraftlos und wäre dem Helianddichter nicht zuzutrauen. Andererseits sind gewisse Teile der Genesisbruchstücke, z. B. der Abschnitt vom Untergange Sodoms, von so hohem Schwunge der Phantasie und so großer Gewalt des Ausdrucks, daß alle metrischen und stilistischen Mängel, wie man sie heute tadelt, zurücktreten hinter die Kraft dichterischen Empfindens (Braune, PBB. 32, 1 ff.; Siebs, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1895, Nr. 45, 23. Febr.; L. L. Schücking, Nord und Süd, März 1920, S. 305 ff.).

Daß der Verfasser der Praefatio, der alt- und neutestamentliche altsächsische Dichtung an einem Orte vereinigt wußte, einen Dichter als Bearbeiter des ganzen Bibeltextes annahm, ist nicht verwunderlich. Ob wirklich das ganze Alte Testament behandelt worden ist oder nur das eine oder andere Stück daraus oder gar nur die Genesis, das läßt sich nicht feststellen; begreiflich wäre,

daß nächst dem Neuen Testament einzelne gerade dem germanischen Heiden besonders wertvolle Stoffe bearbeitet wären, und dazu gehörte sicherlich vor allem die Schöpfung und die Geschichte der ersten Menschen.

§ 38.

Heimat der altsächsischen Bibeldichtung.

In welcher Gegend Niederdeutschlands die Heimat der altsächsischen Bibeldichtung zu suchen sei, ist viel umstritten. Die Frage ist schwer zu beantworten, da unsere Kenntnisse von der alten Sprache des deutschen Nordens gering sind. An Versuchen, die Heimat des Originals zu bestimmen, hat es nicht gefehlt. Man hat sie, ohne zwingende Gründe anführen zu können, zum Beispiel in Münster (Mor. Heyne, ZfdPh. I, 288), in Corvey (F. Kauffmann, Germania 37, 368 ff.), in Paderborn (F. Kauffmann, PBB. XII, S. 356 ff.), in Utrecht (H. Jellinghaus, Jahrb. d. Vereins für niederd. Sprachforschung XV, 61 ff.), in Nordalbingien (F. Jostes, ZfdA. 40, 160 ff.) oder gar an der französischen Küste westlich von Le Havre gesucht (F. Jostes, Die Heimat des Heliand, Forschungen und Funde Bd. 3, Heft 4, Münster 1912).

Für die Heimatsbestimmung auf Grund sprachlicher Beurteilung ist es jedenfalls wichtig, daß die Verhältnisse in allen Handschriften dazu nötigen, die Diphthongierung der alten *ê* und *ô* bereits ihrer gemeinsamen Vorlage zuzuweisen. Die Vermutung Heynes, daß auf Grund dieser Spracherscheinung als Heimat von C Werden an der Ruhr angenommen werden müsse, ist daher, unter Hinzufügung anderer sprachlicher Beweisgründe, vornehmlich von Kögel auf das Original ausgedehnt worden. Für diese Auffassung läßt sich geltend machen, daß einige andere altsächsische Sprachdenkmäler, deren Heimat mit ziemlicher Sicherheit in der Nähe der niederfränkischen Grenze zu suchen ist, in ihrer Sprachform den Bibeldichtungen verwandt scheinen. Und wenn in Heliand und Genesis sich verschiedene sprachliche Eigentümlichkeiten finden, die für englisch-friesisch gelten müssen (Kögel, Indogerm. Forschungen III, 276; Braune a. a. O. S. 212 ff.), so spricht das nicht gegen jene Lokalisierung im Westen — freilich auch nicht unbedingt für diese, denn andere altsächsische Texte und auch mancherlei Erscheinungen in den Mundarten späterer Zeit zeigen, daß englisch-friesische Elemente auf niederdeutschem Boden einst weit verbreitet gewesen sein müssen. Im ganzen darf eine Lokalisierung der Bibeldichtungen in der Nähe der niederfränkischen

Grenze noch keineswegs für unmöglich erklärt werden, obwohl gewichtige Bedenken dagegen geltend gemacht worden sind. Schon Jellinghaus nämlich und späterhin Jostes suchten darzutun, daß der Wortschatz des Heliand nicht als westfälisch gelten könne; auch führte Jostes einige lautliche Erscheinungen an (z. B. Alliteration von *g* und *j*, Wechsel der Formen *fon* und *fan*), die nicht auf den Westen, sondern auf den Osten des niederdeutschen Sprachgebietes zu weisen scheinen. Innerhalb des östlichen Gebietes hat dann F. Wrede (ZfdA. 43, 333 ff.) eine Gegend näher bestimmen wollen, die als Heimat der Heliandsprache besonders in Betracht kommen könnte, und seine Gründe sind durch die lexikalische Untersuchung von G. Geffcken (Der Wortschatz des Heliand und seine Bedeutung für die Heimatfrage, Diss. Marburg 1912) noch verstärkt worden, insofern überhaupt der Vergleich des Wortschatzes einer derartigen Dichtung mit dem uns bekannten beschränkten Wortschatze jener Zeit zu Schlüssen berechtigt. Wie die Diphthonge *uo* und *ie* (vgl. W. Seelmann, Jahrb. des Vereins f. niederd. Sprachforschg. 23, 82 ff.) auf hochdeutsche Nachbarschaft deuten können, so finden sich nämlich auch im Wortschatze der Bibeldichtung eine Anzahl von Wörtern, die innerhalb der westgermanischen Sprachgruppe als vornehmlich hochdeutsch zu gelten haben (z. B. *drokno* „trocken“ u. a.). Die einzige Handschrift, von der bekannt ist, wo sie sich im 9. Jahrhundert befand, ist V. Aus ihrem Schicksale geht hervor, daß — wohl nicht allzu lange nach der Entstehung des Originals — Heliand und Genesis in Mainz von einem Abschreiber benutzt werden konnten. Dabei ist vielleicht wichtig, daß in demselben Codex etwa gleichzeitig mit den altsächsischen Fragmenten ein Magdeburgischer Kalender eingetragen worden ist. Es scheint also im Kloster St. Alban in Mainz wohl einen Schreiber aus den südöstlichen Gebieten gegeben zu haben; die Beziehungen zwischen St. Alban und Magdeburg sind auch als recht rege erwiesen (Falk, ZfdA. 56, 279). So trifft mehreres zusammen, was gerade für die Annahme einer südöstlichen Heimat sprechen könnte. Und für eine solche hat man auch die englisch-friesischen Spracherscheinungen geltend machen wollen. Von diesen seien vor allem genannt: die Vertretung des germ. *eo* durch *ia* (z. B. *thiadan*, besonders häufig in M von v. 2319 ab, sowie in V), von germ. *ai* durch *a* (*halag* M 890 V 140), von westgerm. *â* durch *e* (*gebun* M), vielleicht auch von germ. *au* durch *a* (*bag* M); möglicherweise auch erklärt sich die höchst auffällige Schreibung *antkiennien* (v. 3582,

3607, 5087) mit palatalisiertem *k* vor Umlauts-*e* durch Einfluß englisch-friesischer *k*-Aussprache (im Altfries. wird *k* nur vor altem hellen Vokal assibiliert). Zum Englisch-Friesischen stimmen auch die pronominalen Endungen des Dat. Sing. auf -*um*, -*un*; und von einzelnen Wortformen seien erwähnt der Nom. Plur. *men* zu *man* (V), *hu* „wie“ (V) und *mið* „mit“ (V. P.); auch die Form *hir* „hier“ ist zu beachten: sie ist in M nicht selten, und wenn in v. 1142, 1311, 1563, 1680 die Lesart von M durch C gestützt wird und dabei das scheinbar gegenteilige Zeugnis von V, wo nur *hier* vorliegt, durch das gemeinsame *hir* von MC 1311 an Beweiskraft verliert, so wird man annehmen dürfen, daß Formen mit *i* schon dem Original angehörten — die Form *hīr* aber ist die im Altfriesischen übliche, wie denn überhaupt germ. *ī* = ahd. *ea*, *ia* teils durch *ē*, teils durch *ī* vertreten ist (vgl. Siebs, Grundriß d. germ. Phil. I² 1217 ff.). Nun liegt in den Gauen nördlich der unteren Unstrut ein Gebiet, das einerseits hochdeutschen Einflüssen offen stand, in dem anderseits aber auch englisch-friesischer Einfluß zu erwarten ist: das Frisonofeld, das nach friesischer Kolonisation seinen Namen hat; und in dem östlich benachbarten Hassegau zeigen noch im Beginn des 11. Jahrhunderts die Sprachquellen Merseburgs einen deutlich friesischen Charakter (Siebs, Grundriß I², 1157 Anm.). Heute ist die Mundart dieser Gebiete ganz den hochdeutschen Einflüssen erlegen, die wohl schon in alter Zeit wirksam waren, aber erst im 14. und 15. Jahrhundert entscheidend durchgedrungen sind. Dieses Gebiet hat Wrede als Heimat des Heliand annehmen wollen und hat seine Ansicht auch durch kulturgeschichtliche Gründe zu stützen versucht. Ein Beweis aber wird sich für eine südöstliche Heimat mit den bisher genannten Erscheinungen nicht führen lassen. Gegen das Friesenfeld ließe sich geltend machen, daß wir doch hier zweifellos mit einer rein friesischen Siedlung zu rechnen haben. Auch eine sprachliche Erscheinung, die auf den ersten Blick für jene Gegenden zu sprechen scheint, die lose Anfügung von -*burg* an biblische Ortsnamen (*Bethlemburg* neben *Bethleem*, *Sodomaburg* neben *Sodoma*, *Nazarethburg* u. a. m.) ist nicht beweiskräftig. Zwar begegnen gerade im Südosten des sächsischen Sprachgebietes zu jener Zeit Namen auf -*burg* und andere Ortsnamen, denen -*burg* noch lose angefügt wird, in einer von keiner anderen norddeutschen Gegend erreichten Anzahl. Aber die Verwendung, die -*burg* im Heliand hat, findet es auch sonst im Altgermanischen. Was jedoch von besonderer Bedeutung ist: auch die angelsächsische Bibeldichtung kennt biblische Namen wie

Sodomabyrig, *Sodomeburh* (ags. Gen. v. 1928, 2013, 1975) neben *Sodoma* (ebenda 1926 u. ö.), *Aethanesbyrig* (Exod. 66) neben *Aethan* (Psalm LXXIII, 15); vgl. ferner *Troiaburg* (Metra d. Boeth. 26, 20). Das Friesische bietet Formen wie *Colnaburch* für Köln, obschon sich in Friesland keine Namen auf *-burg* finden (ZfdPh. 29, 413). Auch dem Nordischen sind entsprechende Bildungen nicht fremd: die *Þiðrekssaga* kennt als Ortsnamen *Roma-borg* neben *Roma*, *Fritilaborg* neben *Fritila* und *Mænstrborg* für Münster. Ähnlich wie *-burg* bei Städtenamen verwendet der Verfasser des Heliand *-land* bei Ländernamen: *Galilealand* neben *Galilea*, *Egypti* neben *Aegypteoland* u. a.; und auch hier bietet die *Þiðrekssaga* mit *Bertangaland* neben *Bertanga*, *Spanialand* neben *Spania*, *Svavaland* neben *Svava*, *Ungarialand* neben *Ungaria* eine gute Parallele. Also können wir in derartigen Zusammensetzungen keine Eigentümlichkeit eines bestimmten niederdeutschen Gebietes sehen; vielleicht sind sie gar nur in der Sprache der Literatur oder der epischen Dichtung verbreitet gewesen.

Eine solche Kunstsprache der Epik will H. Collitz (The home of the Heliand. Publications of the Modern Language Association of America XVI, 123 ff.) in der Sprache der altsächsischen Bibeldichtung sehen. Er geht davon aus, daß sich die Form *ôthar* „ander“ neben der Form *konsta* „konnte“ in keiner Mundart finde, und sieht in der Sprache des Heliand „a mere literary and artificial mixture of dialects“, ähnlich wie in Veldekes Dichtung eine Mischung von Niederfränkisch und Mittelhochdeutsch vorliege; von den Franken sei der Heldensang einst zu den Friesen und dann zu den Sachsen gekommen, und so erkläre sich auch in seiner Sprachform die Mischung. Diese Auffassung ist sehr beachtenswert, zumal da sie ja auch die in den bedeutsamsten Denkmälern der ältesten althochdeutschen Dichtung (im Hildebrandsliede, dem Wessobrunner Gebet, den Merseburger Zaubersprüchen) auftretende Mischung hoch- und niederdeutscher, ja zum Teil auch englisch-friesischer Spracherscheinungen erklären könnte. Freilich wird sich das Bedenken erheben, ob sich für jene Zeit eine derartige epische Kunstsprache annehmen läßt, und ob sich ihre Eigenart sogar in Lauterscheinungen aussprach. Die Frage nach der engeren Heimat des Helianddichters aber würde durch die Annahmen von Collitz keine Lösung, sondern nur eine gewisse Verschiebung erfahren.

IX. Die althochdeutsche geistliche Stabreimdichtung: Wessobrunner Gebet und Muspilli.

§ 39.

Wessobrunner Gebet.

B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*. Wien 1721, S. 417 ff. — Die Brüder Grimm, *Die beiden ältesten deutschen Gedichte aus dem 8. Jahrhundert* (Hildebrandslied und Wessobrunner Gebet). Kassel 1812. — W. Wackernagel, *Das Wessobrunner Gebet und die Wessobrunner Glossen*. Berlin 1827. — K. Müllenhoff, *De carmine Wessofontano et de versu ac stropharum usu apud Germanos antiquissimo*. Diss. Berlin 1861. — Denkm. No. 1 (II³, 1 ff.). — Braune, Leseb. No. 29. — Steinmeyer, *Die kleineren ahd. Denkm.* S. 16 ff. — Herm. Möller, *Zur ahd. Alliterationspoesie*. Kiel u. Leipzig 1888. — W. Scherer, *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.* 21, 53 ff. — C. Kraus, ebd. 45, 130 ff.; 47, 340 ff. — G. Schütte, *Indog. Forschg.* 7, 444 ff. — K. Helm, *PBB.* 32, 97 ff. — K. Leitzmann, *Die Quellen des Wessobrunner Gebets*, *PBB.* 39, 548 ff.

Die aus dem oberbairischen Kloster Wessobrunn stammende Handschrift, jetzt auf der Münchener Staatsbibliothek als Codex latinus Mon. 22053, enthält in ihrem mittleren Teil (Blatt 22 a ff.), der in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts in Baiern aus einer Vorlage abgeschrieben ist, nach allerlei Stücken vermischten Inhalts auf Blatt 65 b und 66 a das Wessobrunner Gebet unter der Überschrift *De poeta*.

Der letzte Teil der vorangehenden Notizen beschäftigt sich mit Gegenständen der arithmetischen Wissenschaft. Unter diese gehört die Zeitberechnung, und wohl deshalb wird hier, wie Ehrismann (*Gesch. d. d. Lit.* S. 140) wahrscheinlich gemacht hat, als der Ausgangspunkt aller Zeitrechnung und mithin der Zahlenwissenschaft auch die Welterschöpfung in diesem Zusammenhange erwähnt. Die Überschrift *De poeta* will wohl nichts weiter sagen, als daß das in den folgenden Zeilen Mitgeteilte ein Gedicht sei.

Anknüpfend an diese Überschrift haben Jacob und Wilhelm Grimm den ganzen folgenden Text in Versen wiederherzustellen versucht. Tatsächlich aber lassen sich, wie Wackernagel dann gezeigt hat, nur einige wenige Verszeilen wiederherstellen; ihnen folgt ein Gebet in Prosa, und dieses ist auch der Anlaß gewesen, daß man das Ganze zu Unrecht als ein Gebet bezeichnet hat. Der Inhalt der Verse hat mit einem solchen nichts zu tun:

„Das erfuhr ich unter den Menschen als der Wunder größtes,
Daß die Erde nicht war noch der Himmel oben,
nicht Baum noch Berg,

nicht . . . , noch die Sonne schien,
nicht der Mond glänzte noch die gewaltige See.
Als es dort nichts gab von Enden und Grenzen,
Da war doch der eine allmächtige Gott,
Der mildeste der Männer, und da waren auch viele mit ihm,
Ruhmreiche Geister. Und der heilige Gott . . .“

So wie der Text dasteht, sind die Verse deutlich der Eingang einer christlichen, geistlichen Dichtung. Sie schildern den Zustand vor der Erschaffung der Welt. Noch gibt es nicht Erde, Himmel und Meer. Aber der eine allmächtige Gott lebt, und schon sind um ihn die Engel, deren Erschaffung die kirchliche Auffassung seit früher Zeit vor die der Welt setzte (so Augustinus de civitate Dei XI, 9, 32; XII, 15; Hieronymus epist. ad Titum I; Isidor Sentent. I, 10; vgl. Ed. Sievers, Der Heliand und die ags. Genesis S. 17 ff.; Ehrismann, Gesch. d. d. Lit. S. 136). Die weiteren Ereignisse, denen sich die in Vers 9 abbrechende Erzählung zuwenden müßte, wären der Sturz Lucifers, des obersten Engels, der sich über Gott erheben wollte, und sodann die Welterschöpfung nach dem biblischen Bericht. Die ersten Verse, die so sorgsam die einzelnen noch unerschaffenen Gegenstände aufzählen, machen es wahrscheinlich, daß von den beiden damit gegebenen Stoffen sicherlich wenigstens der zweite, die Schöpfungsgeschichte, in dem Gedichte behandelt war. Der dichterische Teil des Wessobrunner Gebetes ist also der Eingang einer deutschen Genesisdichtung. Daß diese aber etwa die altsächsische Genesis gewesen sei, wie man im Anschlusse an die Praefatio des Heliand (§ 35) vor dem Bekanntwerden der tatsächlich vorhandenen alt- und angelsächsischen Bruchstücke annehmen konnte (Scherer, Zeitschr. f. österr. Gymn. 19, 848 ff.; Wackernagel, ZfdPhil. I, 291 ff.), darf mit Bestimmtheit verneint werden, denn es läßt sich nicht erweisen, daß die Wessobrunner Verse aus dem Altsächsischen ins Bairische umgeschrieben seien; auch machen sie ihrem Stil nach nicht den Eindruck, als hätten sie den Anfang eines so breit angelegten Epos gebildet, wie das altsächsische es war. Endlich paßt auch die Erwähnung der Engel schon vor der Weltschöpfung kaum in ein Gedicht, das wie das angelsächsische Bruchstück (v. 276 ff.) erst an viel späterer Stelle ausführlich die Erschaffung der Engel nachholt.

Von einer wörtlichen Anlehnung der Wessobrunner Schöpfungsdichtung an den Bibeltext ist in den erhaltenen Eingangsworten nichts zu spüren. Auch die Übereinstimmung mit dem Psalmverse „Ehe denn die Berge worden usw.“ (Psalm 89, 2), die von Heinzel

(Zeitschr. f. österr. Gymn. 43, 746) hervorgehoben worden ist, ist nicht derart, daß man einen Zusammenhang annehmen müßte. Dagegen findet sich eine den Versen 1 bis 5 in ihrer Anlage völlig entsprechende Einleitung der Schöpfungsgeschichte in dem Eddaliede Völuspá (Strophe 4): „*vara sandr né sér né svalar unnir; jörð fannsk éva né upphiminn* usw.“ Auch hier sind die noch nicht erschaffenen Teile der Welt ausdrücklich aufgezählt: es erscheinen Erde und Himmel in einer eigenartigen gleichen Stabreimformel (*jörð* und *upphiminn* wie *ero* und *úfhimil*); die See und die Vegetation, letztere im Nordischen durch *gras*, im althochdeutschen Text dagegen durch *paum* dargestellt (zu diesem wurde dann als Zwillingsglied in der Stabreimformel noch *pereg* hinzugezogen). Diese auffällige Übereinstimmung mit dem nordischen Gedicht führte Müllenhoff zu der — in abgeschwächter Form später von Kögel wiederholten — Auffassung, es sei von beiden Denkmälern hier ein germanisches Lied aus heidnischer Zeit benutzt worden. Aber gerade das ausdrückliche Unterstreichen alles dessen, was vor der Schöpfung nicht da war, ist eben christlich (Ehrismann a. a. O. S. 133 ff.). Die Vorstellung einer WELTSCHÖPFUNG scheint den Germanen in altheidnischer Zeit nicht geläufig gewesen zu sein: aus der Erde geht, nach dem Bericht des Tacitus, das zwitterhafte Ursprungswesen hervor, das selbst Gott und dann Stammvater der Menschen ist; daß aber die Welt von der Gottheit aus dem Nichts erschaffen sei, das war die neue große Erkenntnis, die von den Bekehrern den germanischen Heiden als eines der wichtigsten Hauptstücke der neuen Lehre vor allem anderen beigebracht wurde. Auf diese wichtige Aufgabe weist Bischof Daniel von Winchester in einem Briefe den Bonifacius hin. Als den Schöpfer vor allem schildert schon die christliche Burgundin Chrotechildis ihrem Gemahl Chlodovech den Christengott (Gregor von Tours II, 29); und der reiche Stoff, den Konrad Maurer zu seiner Bekehrungsgeschichte des norwegischen Stammes verarbeitet hat, läßt immer wieder diese Seite in seinem Wesen als die entscheidende hervortreten. So ist es denn wohl auch kein Zufall, wenn zu den ältesten Denkmälern christlicher Poesie sowohl auf angelsächsischem wie auf niederdeutschem und hochdeutschem Boden gerade die Genesisdichtungen gehören. Wenn also eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte wie das Wessobrunner Gebet gerade das Nichtvorhandensein der Dinge vor der Schöpfung ganz besonders eindringlich zu machen bestrebt ist, so zeigt sie sich damit durchdrungen vom Geiste der Bekehrungszeit

und des germanischen Frühchristentums. Und auch die *Völuspá* wird deshalb — was in einem Denkmal von der Gattung der Eddalieder durchaus nichts Unerhörtes ist — mehr oder weniger direkt auf christliche Anregung zurückgehen. Ein unmittelbarer Zusammenhang beider Dichtungen aber wäre wohl nur so denkbar, daß ein verlorenes angelsächsisches Stabreimgedicht zuerst die ihnen beiden gemeinsame Darstellungsform geprägt hätte und dieses dann sowohl in Deutschland wie von einem nordischen Dichter benutzt worden wäre. Die höchst auffällige Form *gafregin*, die nur mit dem angelsächsischen *gefrægn*, *gefregen* zusammengestellt werden kann, könnte vielleicht damit ihre Erklärung finden, falls man sie nicht durch den starken englisch-friesischen Einschlag im ältesten Niederdeutsch deuten will (§ 38).

§ 40.

Muspilli.

J. A. Schmeller, *Muspilli. Bruchstücke einer alliterierenden Dichtung vom Ende der Welt*. Neue Beitr. z. vaterl. Geschichte, Geogr. u. Statistik I. München 1832. S. 89 ff.; Sonderabdruck, mit Faksimile u. Glossar. München 1832. — Denkm. No. 3 (II² 30 ff.). — Braune, Ahd. Leseb. No. 30. — F. Vetter, *Zum Muspilli und zur germ. Alliterationspoesie*. Wien 1872. — Herm. Möller, *Zur ahd. Alliterationspoesie*. Kiel u. Leipzig 1888. — F. Zarncke, Berr. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1866. XVIII, 191 ff. — J. Feifalik, Sitzgsberr. der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. 1858. XXVI, 351 ff. — Karl Bartsch, *Germania* III, 7 ff. — K. Müllenhoff, *ZfdA.* XI, 381 ff. — W. Wilmanns, *Gött. gel. Anz.* 1893, 532 ff. — R. Heinzel, *Zeitschr. f. österr. Gymn.* 43, 748 ff. — C. Kraus, ebd. 45, 131 ff.; 47, 342 ff. — Gust. Grau, *Quellen und Verwandtschaften der älteren germ. Darstellungen d. jüngsten Gerichts*. Studienz. engl. Philol. XXXI. Halle 1908 (mit vollständiger Bibliographie). — Guntermann, *ZfdPhil.* 41, 408 ff. — Ehrismann, *AnzfdA.* 35, 184 ff. — H. Pongs, *Das Hildebrandslied*. Marburg 1913. — K. Helm, PBB. XXXV, 319 ff. — W. v. Unwerth, *Eine Quelle des Muspilli*. PBB. XL, 349 ff. — W. Braune, PBB. XL, 425 ff. — G. Neckel, *Studien zu den germ. Dichtungen vom Weltuntergang*. Sitzgsberr. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1918. VII.

Das Gedicht, dem Schmeller als Herausgeber nach dem in v. 57 vorkommenden Worte den Namen „Muspilli“ gegeben hat, ist durch Zufall zur Niederschrift gelangt. Es ist auf leer gebliebene Blätter einer lateinischen Handschrift (Clm. 14098) der Münchener Bibliothek eingetragen. Der Codex, der aus St. Emmeram stammt, enthält den *Sermo Scti. Augustini de symbolo contra Iudaeos*, wohl von einer Hand des beginnenden 9. Jahrhunderts, und dann ein Widmungsgeidicht, mit dem Erzbischof Adalram von Salzburg (821—836) die Handschrift dem jungen Ludwig, dem späteren

König Ludwig dem Deutschen, schenkte. Dieser wird als *summe puer* angeredet. Da er 825 nach Baiern gekommen, Adalram aber 836 gestorben ist, so wird also die Widmung wohl zwischen diese Jahre fallen. Schmeller meinte, es habe wohl der König selber mit ungeübter Hand die deutschen Verse eingeschrieben, denn außer ihm oder etwa seiner Frau habe doch niemand wagen dürfen, eine solche Prachthandschrift zu verunstalten; aber späterhin, z. B. nach dem Tode des Königs, mag das geschehen sein; wir wissen übrigens auch nicht, wie lange der König die Handschrift in seinem Besitz gehabt hat. — Anfang und Ende des Gedichtes kennen wir nicht, sie haben auf dem — uns verlorenen — inneren und äußeren Deckel der Handschrift gestanden; es ist zu vermuten, daß am Ende des Werkes ein größerer Teil fehlt; wie viel dem uns überlieferten Anfang vorherging, darüber läßt sich nichts sagen.

Dem Lautstande nach glaubt man die Niederschrift des Gedichtes nicht viel vor 900 ansetzen zu dürfen. Denn für das Präfix *ge-* erscheint nicht mehr *ga-*, sondern durchweg *ki-*, *gi-*, und für germanisches *ô* bereits durchgehends die Diphthongierung *uo* (*ua* nur im Stamme *puaz*); diese beiden Neuerungen aber fangen in bairischen Denkmälern in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an und werden erst im 10. Jahrhundert herrschend¹⁾. Freilich wird dagegen von Steinmeyer (Ahd. Sprachdenkm. S. 79) geltend gemacht, daß aus der Zeit zwischen 850 und 950 uns bairische Originalwerke, nach denen wir diese Fragen sicher beantworten könnten, nicht erhalten seien; auch aus dem Fehlen des anlautenden *h* vor *l* in *kilûtit* (v. 73) lasse sich kein Schluß ziehen, denn man brauche es nicht als Stabwort zu betrachten, sondern könne lesen „so daz himilisca | horn kilutit uuirdit“ (Steinmeyer a. a. O.; anders von Unwerth, PBB. 40, 352). Steinmeyer neigt, obschon er eine endgültige Entscheidung ablehnt, der Ansicht zu, daß wir es mit einer Abschrift zu tun haben, deren Vorlage einen einheitlichen Text aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gibt.

In dieser Niederschrift (von der nicht erwiesen ist, ob sie nach einer Vorlage oder aus dem Gedächtnisse gemacht ist) zeigen sich bedeutsame orthographische und sprachliche Unterschiede;

¹⁾ Daß Vers 14 *dâr ist lîp âno tôd, liôht âno fînstri* auch bei Otfrid I, 18, 9 als *thâr ist lîb âna tôd, liôth âna fînstri* vorkommt, erweist nicht, daß Otfrid das Muspilli gekannt hat; es war wohl die geläufige und ohne jene Alliteration kaum mögliche Übersetzung einer weitverbreiteten lateinischen Formel *ibi est vita sine morte et lux sine tenebris*; vgl. S. 168.

man hat sie auf verschiedene Weise zu erklären versucht: dadurch, daß ein jüngerer Dichter ein älteres Werk benutzt habe; dadurch, daß um 900 ein bairischer Klosterschüler ein archaisierendes Experiment gemacht habe (Grau) u. a. m. Baesecke (Sitzungsberr. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1918, Phil.-hist. Kl. XXI, 414 ff.) hat, an Herm. Möllers Ausführungen anknüpfend, die orthographischen und sprachlichen Widersprüche dadurch erklären wollen, daß zwei verschiedene Schriftstücke dem Schreiber als Vorlage gedient haben; zwei solche ganz verschiedene Gedichte waren ja nach Inhalt und Stil schon längst von mehreren Beurteilern, die die Einheit des Ganzen bestritten, angenommen worden.

§ 41.

Inhalt und Quellen des Muspilli.

Das Ganze scheidet sich klar in drei Haupthandlungen: 1. Die Seele des Menschen entflieht sofort nach seinem Tode dem Munde, und Engel und Teufel, die einen von den himmlischen Gestirnen kommend, die anderen aus der Hölle, streiten um ihren Besitz. Nun mag die Seele, bis das Urteil ergeht, sorgen, von wem sie geholt werde. Selig die, die von den himmlischen Scharen geholt werden; wehe aber denen, die im Pech brennen sollen. In diesem ersten Teile, der von Vers 2 bis 30 reicht, überwiegt zuerst die Schilderung (v. 2—17), dann die Ermahnung und Warnung vor den Schrecken der Hölle (18—30). Man kann dies alles zusammen als ein Gedicht „von Himmel und Hölle“ bezeichnen.

2. Ihm schließt sich in wenigen Versen (v. 31—36) die Ankündigung des Jüngsten Gerichts an: der mächtige König, der Herrscher der Welt, sagt das Jüngste Gericht an, und dem Aufgebote zu diesem *mahal* muß alles folgen.

3. Sodann wird das Jüngste Gericht geschildert. Der Dichter beginnt mit dem Kampfe des Antichrist gegen den Elias. Nach einer alten von den Kirchenvätern gegebenen Auslegung der Apokalypse (cap. 11, v. 3 u. 7) streiten Elias und Enoch, werden aber vom Antichrist besiegt und getötet. Dieser Gedanke, der auch in der altsächsischen Genesis (v. 140 ff. der Bruchstücke) vorkommt, ist hier ganz frei verwertet worden. Elias streitet um das ewige Leben, er will den Gerechten das Reich festigen; darum wird ihm helfen, der des Himmels waltet. Der Antichrist steht bei dem Altfeinde, dem Satan. Elias wird verwundet, sein Blut trieft auf die Erde, und dadurch entflammt die Welt zum letzten Feuer. Der

Mond fällt, der Straftag fährt ins Land. Da kann keiner dem anderen helfen vor dem *muspille*. Die Seele kommt zur Strafe. Diese Schilderung geht von v. 37 bis 62.

Daran schließt sich eine Ermahnung an die ungerechten Richter (v. 63—72). Der Teufel steht verborgen dabei, wenn sie urteilen, und zeigt alles an, wenn es zum Weltgerichte kommt. Nach dieser Einschaltung folgt dann (v. 73 bis zum Schlusse v. 103) die eigentliche Schilderung des Jüngsten Gerichtes. Wenn das himmlische Horn ertönt, erhebt sich der Weltrichter zur Fahrt nach der Mahalstatt mit dem größten unbekämpfbaren Heere. Die Toten werden von den Engeln erweckt und zum Gerichte gerufen. Da spricht jede Hand, da sagt jedes Haupt, jedes Glied bis zum kleinen Finger herab, was es unter den Menschen Böses getan hat. Alles wird dem Könige kund, was der Mensch an Sünden nicht etwa mit Almosen und Fasten gebüßt hat. Das heilige Kreuz wird herbeigetragen, an das Christus geschlagen ward, und er zeigt die Wundmale, die er als Mensch empfing, und die er ertrug um der Liebe zu den Menschen willen.

Grau hat die Hauptquellen des Gedichtes in des Syrrers Ephraem Sermonen „in eos qui in Christo obdormierunt“ und „de cruce“ finden wollen; Guntermann (ZfdPhil. 41, 101 ff.) hat demgegenüber gezeigt, daß Predigten des Eligius von Noyon und Caesarius von Arles zu dem Texte des Muspilli genauer stimmen als Ephraem, daß aber eine fortlaufende Einzelquelle damit nicht gewonnen wird; Ehrismann (AnzfdA. 35, 188 ff.) hat eine lateinische Predigt oder vielmehr die lateinische Predigtliteratur als Vorlage angenommen. Eine Fülle von Übereinstimmungen läßt sich zwischen der angelsächsischen Weltgerichtsdichtung Crist III und dem Muspilli erweisen (v. Unwerth, PBB. XL, 349 ff.): z. B. das Motiv, daß der Mond fällt, die Auffassung des göttlichen Richters als eines Königs, der nach Art des germanischen Herrschers die Banngewalt ausübt, und mannigfache einzelne Wendungen zeigen, daß die Schilderung des Jüngsten Gerichtes im Muspilli sich im angelsächsischen Crist III vollständiger als in irgend einer der bisher genannten Quellen wiederfindet. Das ist um so begreiflicher, als der Crist III in Deutschland dem Dichter des Heliand und dem der altsächsischen Genesis bekannt gewesen sein muß (PBB. XL, 363 ff.): Es ist sehr wohl denkbar, daß Ludwig der Deutsche, dem Beispiele seines Vaters, Ludwigs des Frommen, folgend, unter Hinweis auf die angelsächsischen Vorbilder und das, was man ihnen in Sachsen bereits an die Seite gestellt hatte, einen bairi-

schen Geistlichen angeregt haben könnte, im Muspilli ein seiner Tendenz nach gerade für seine Hof- und Beamtenkreise bestimmtes Gedicht zu verfassen — der Dichter wird nicht umsonst gerade an die Großen und namentlich an die Richter eine Vermahnung ausgesprochen haben (vgl. Heliand § 35).

Alle derartigen Quellenuntersuchungen haben zu der jetzt wohl herrschenden Annahme geführt, daß wir es mit einem — vielleicht bis auf das Wort *muspilli* — christlichen Gedichte zu tun haben. Ehemals war die von Jacob Grimm gestellte Frage, ob heidnische Vorstellungen darin zu erblicken seien, von Bartsch und dann von Feifalik bejaht worden; namentlich die Verse 37—62 sollten hiefür in Betracht kommen. Grimm meinte, Elias sei an Thors Stelle getreten, der ja mit der Miðgardschlange kämpft — übrigens erscheint auch in slavischen Überlieferungen Elias (serbisch Ilija, der Donner) an Stelle des Gewittergottes (vgl. Axel Olrik, Ragnarök II, 162; das Kloster IX, S. 575 ff.); Bartsch stellte die Schilderung des Weltbrandes (v. 53 ff.) in Vergleich zu Völuspá 56, wollte unter den Engeln die Einherjar, unter dem himmlischen Horn das Gjallarhorn Heimdalls verstehen, und es wurden sogar gemäß dieser Auffassung gewisse Textstellen geändert. Solchen Ausführungen gegenüber hat dann Zarncke den Standpunkt vertreten, daß alle Annahmen heidnischer Motive abzulehnen seien, solange man mit Erklärung durch christliche auskomme. Der Streit der Engel und Teufel ist altchristlich; abgesehen von der Vita Antonii von Athanasius (cap. 66) ist keine Stelle bekannt, wo die Seelen der Gestorbenen selbständig entschweben. Unter den Worten *dâr pâgant siu umbi* ist, wie in allen Beispielen der vor dem Muspilli liegenden Kirchenschriftsteller, nicht ein Kampf, sondern ein auf Gründe sich stützender Streit zu verstehen. Und hinsichtlich des Hornes stehen wir unter ganz christlichen Anschauungen: es ist die Tuba des christlichen Mythos, die die Leiber zur Auferstehung ruft.

Daß sich heidnische Auffassungen reichlich erhalten hatten und auch die Dichtungen jener Zeit beeinflußt haben könnten, soll nicht geleugnet werden; aber man darf nicht vergessen, daß der Grundgedanke unseres Gedichtes ein rein christlicher ist und wir deshalb bestrebt sein müssen, mit christlicher Erklärung auszukommen. Auch die Vergleichung nordischer Dichtungen, z. B. der Völuspá, ist zum Erweise heidnischen Einflusses nur mit großer Vorsicht anzuwenden, zumal da auch in ihnen christliche Motive enthalten sein können.

Selbst wenn man die Verse 37—62, die einen höheren Schwung und größere Lebendigkeit zeigen und sich namentlich von den lehrhaften und den moralisierenden Stücken (v. 18—30, 31—36, 63—72) stark abheben, aus orthographischen, sprachlichen, metrischen und stilistischen Gründen den übrigen Teilen des Gedichtes (I) als eine Dichtung II gegenüberstellen will, so ist damit noch kein zwingender Grund gegeben, die alten Vergleiche mit der eddischen Überlieferung wieder aufzunehmen und den Weltbrand als eine christlich umgestaltete heidnisch-germanische Überlieferung aufzufassen. Zum Ereignis der letzten Dinge ist nach christlicher Anschauung der Kampf des Elias mit dem Antichrist notwendig. Als höchstwahrscheinlich heidnisch bleibt einzig und allein das Wort *muspilli* übrig; es bedeutet, wie das im Heliand als *mutspell-* (dreimal) und *mudspell-* überlieferte entsprechende Wort „Weltende, Weltuntergang“. Wie Braune (PBB. XL, 425 ff.) wahrscheinlich gemacht hat, ist es ein vorchristliches Wort, das in der Alliterationsdichtung für das Weltende des Jüngsten Tages verwendet wird; vermutlich war es aus heidnisch-germanischer Auffassung auf christliche Verhältnisse übertragen worden und wurde, obschon es in der Kirchensprache nicht gebraucht wurde, in christlichem Sinne verstanden. Sonst wäre es gewiß nicht in den Heliand und auch wohl nicht in das bairische Gedicht aufgenommen worden. Es ist aber ungerechtfertigt, aus dem Vorkommen dieses Wortes für beide Dichtungen weitere heidnische Motive zu erschließen. Daß das Wort wahrscheinlich mit dem Namen eines göttlichen oder dämonischen Wesens in Beziehung steht, läßt das nordische *Muspellz synir* (*lyðir, megir, heimr*) vermuten (vgl. G. Neckel, Studien zu den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 1918, 7. Abh.); vielleicht war das germanische Wort **mutspellaz, *muspellaz* „Weltbrand“ personifiziert worden (Braune, PBB. XL, 444)¹⁾.

¹⁾ Eine genügende etymologische Erklärung gibt es bis jetzt nicht. Knüpft man das zweite Kompositionsglied an anord. *spilla*, ahd. *spilden* „verderben“ an, so möchte man etwa in *mu-, mud-, mut-* den Sinn von Erde, Welt oder von Feuer vermuten; man hat *mū* Erde, *molda* u. a. herangezogen, aber ohne Wahrscheinlichkeit. — Knüpft man das zweite Kompositionsglied an *spell* „Spruch“ an, so muß das erste Glied wohl „Urteil“ bedeuten; am besten würde man da ein germ. **munþa-, *munda-* „Meinung“ (vgl. got. *munan*) = idg. **mṛto-, mṛtō-* annehmen. Beide Deutungen werden mit guten Gründen bestritten.

X. Geistliche Dichtung in Reimversen: Otfrid und kleinere Reimgedichte.

Die Literatur ist am vollständigsten verzeichnet in der Ausgabe von Piper (s. u.) S. 268 ff., ferner in Braunes Ahd. Leseb. (Liter. Nachw.); man vergleiche auch die Geschichte der Otfridforschung in der Ausgabe von J. Kelle I, 99 ff. — Ausgaben: erster Druck von Flacius Illyricus (nach der Abschrift des Pirminius Gassar), Basel 1571; zweiter Druck von Scherz in Schilters *Thesaurus antiquitatum Teutonicarum* Bd. I, Ulm 1721; erste wissenschaftliche Ausgabe, nach allen Handschriften, von E. G. Graff („Krist“), Königsberg 1831; Joh. Kelle, *Otfrids von Weissenburg Evangelienbuch*, Regensburg (I. Einleitung und Text 1856, II. Formen- und Lautlehre 1869, III. Glossar 1881); Paul Piper, *Otfrids Evangelienbuch* (I. Einleitung und Text, Paderborn 1878, II. Glossar und Abriß der Grammatik, Freiburg 1884), 2. Ausg. Freiburg 1882, 1887; Paul Piper, *Otfrid* (Textabdruck), in Holders Germanischem Bücherschatz 4, II, Freiburg 1882, 1884; Oskar Erdmann, *Otfrids Evangelienbuch*, herausgegeben und erklärt (Germanistische Handbibliothek V), Halle 1882; Oskar Erdmann, *Otfrids Evangelienbuch* Sammlung germanistischer Hilfsmittel I, Halle 1882. — Übersetzung von Joh. Kelle, *Christi Leben und Lehre*, Prag 1870. — Als wichtigere allgemeine Arbeiten seien — abgesehen von den einschlägigen Abschnitten in den Literaturgeschichten von Kelle, Kögel, Ehrismann u. a. — genannt: K. Lachmann, *Otfrid*. Encyclopädie von Ersch und Gruber III Bd. 7, 280 ff. und Kl. Schr. I, 449 ff. sowie *Über ahd. Betonung und Verskunst*, Kl. Schr. I, 358 ff.; Ernst Martin, *Allgem. deutsche Biogr.* 24, 529 ff.; Ant. E. Schönbach, *Otfridstudien* ZfdA. 38, 209 ff. 39, 57 ff. 40, 103 ff. Weiteres in den literarischen Nachweisungen in Braunes Ahd. Leseb. sowie in den folgenden Darstellungen.

§ 42.

Überlieferung des Evangelienbuches von Otfrid.

Der geistlichen Stabreimdichtung ist auf deutschem Boden keine lange und reiche Entwicklung beschieden gewesen. Noch demselben Fürsten, unter dessen Regierung wohl die bairische Nachblüte dieser Poesie fiel, ist das erste größere, noch heute erhaltene Werk einer neuen zukunftsreicheren Dichtungsgattung gewidmet worden: *Otfrids Evangelienbuch*. So lautete sicherlich nach der Absicht des Dichters selbst der Titel des Gedichtes. Die Bezeichnung „Crist“ ist von Graff (1831) eingeführt worden, ohne daß sie durch die Überlieferung gestützt wäre. Denn die Handschriften nennen das Werk im Eingang und am Schluß des ersten Buches: „Liber Evangeliorum Theodisce conscriptus“. Die handschriftliche Überlieferung aber führt bei dieser Dichtung unmittelbar in die Zeit und auf die Person des Verfassers zurück.

I. Der wichtigste Codex, V (Vindobonensis), als Handschr.

2687 der Wiener Hofbibliothek angehörig, ist die einzige ganz vollständige Handschrift. Es sind 194 Pergamentblätter in Quart, die Schrift ist die karolingische Minuskel, mit schwarzer Tinte geschrieben, Kapitelüberschriften sowie Strophenanfangs- und Schlußbuchstaben sind rot (vgl. O. Erdmann, Über die Wiener und Heidelberger Handschr. d. Otfrid, Abhh. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1879). Was die Schreibung anlangt, so ist bemerkenswert, daß das vokalische *i* und *u* von den konsonantischen *j*, *v*, *w* streng geschieden ist: auf das vokalische *i* und *u* ist in nicht ganz klaren Fällen, wo ein Vokal folgte, ein kleiner phonetischer Akzent gesetzt (*íáuuíht*, *úáben*). Die Handschrift ist in der Hauptsache von zwei Händen geschrieben, die erste hat alles bis IV, 26, 1 gefertigt. Eine von ihnen und mit noch größerer Bestimmtheit eine weitere Hand, von der nur eine kleine Einfügung in V stammt, sind wiederzuerkennen in zwei Händen, die an dem Kopialbuche der Weißenburger Schenkungsurkunden mitgearbeitet haben. Die ziemlich fehlerreiche Arbeit der Hauptschreiber ist von einer vierten Hand verbessert worden, die auch die letzten 62 Verse an Hartmuat geschrieben hat. Dieser Korrektor, der über den Schreibern waltet, hat mit seinen kräftigen Schriftzügen während der Herstellung der Handschrift kleine Partien selbst geschrieben, hat mehrfach abweichende dialektische Lautformen in solche der streng südrheinfränkischen Mundart umgeändert, hat lateinische Zusätze als Marginalien gemacht, hat die ganze Schreibung korrigiert, indem er fehlendes *u* bzw. *v* nachträgt und das *th* (statt des sonst häufig erscheinenden *d*) streng durchführt; er hat auch die Worte des Textes nach eigenen grammatischen und stilistischen Erwägungen geändert und hat die rhythmischen Akzente gesetzt, die gewöhnlich auf zwei, bei gewissen Arten des Verses aber auch nur auf einer, seltener auf drei oder vier Silben der Halbzeile stehen und gewöhnlich als Bezeichnungen der wichtigsten Hebungen aufgefaßt werden, während sie nach Sievers und Kauffmann (ZfdPh. 29, 17 ff.) die musikalischen Hochtöne angeben sollen. Die Tätigkeit dieses Korrektors nun geht weit über die Verbesserung einer unrichtig abgeschriebenen Vorlage hinaus, und so ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Otfrid selbst dieser Korrektor gewesen ist und einer Abschrift seines eigenen, vielleicht schwer lesbaren Konzeptes die endgültige Form hat geben wollen. Die Korrekturen, die sehr umfassend, frei und im Sinne des Dichters gehalten sind, sind wahrscheinlich nicht alle bei einmaliger Durcharbeitung gemacht, sondern manche allmählich, nach wiederholtem Lesen jedes-

mal als Nachbesserung hinzugefügt worden. — Eine Abschrift nach diesem Original (als solches darf man demnach wohl V bezeichnen) war

2. der Codex discissus, D, eine besonders schön und sorgfältig geschriebene Pergamenthandschrift des 9. Jahrhunderts, von der Bruchstücke in Wolfenbüttel, Bonn und Berlin aufbewahrt werden. Die Einrichtungen der Seite zu 21 Zeilen, die phonetischen Akzente auf vokalischem *i* und *u* und ihren Mitkomponenten in den Diphthongen, die rhythmischen Akzente — alles dies stimmt zu V; die Korrekturen von V sind teils berücksichtigt, teils nicht — und zwar mit Verständnis. Vielleicht haben wir in D ein in Weißenburg gefertigtes Widmungsexemplar zu sehen.

3. Der Codex Palatinus, P, der Heidelberger Universitätsbibliothek, eine nahezu vollständige Handschrift des Evangelienbuches, einst im Besitze des Ulrich Fugger in Augsburg, ist in der Einrichtung und in dem Charakter der Schrift dem Vindobonensis sehr ähnlich. Zwei Schreiber haben daran gearbeitet, der erste hat von fol. 1—95 b gewirkt, dann in kleineren Stücken den zweiten abgelöst, die Akzente und Marginalien gemacht und alles durchkorrigiert. Aus vielen Einzelheiten geht hervor, daß P unmittelbar nach der Vorlage V abgeschrieben ist. Gegenüber Piper, der Otfrid selber als Schreiber von V und P annahm, ist von Kelle und Erdmann festgestellt worden, daß die beiden Schreiber von P wohl in Weißenburg zu Otfrids Lebzeiten tätig gewesen sein mögen, daß ihre Arbeit aber nur eine Abschrift nach dem von Otfrid selbst durchkorrigierten Original V ist. Denn zahlreiche abweichende Lesarten in P erweisen sich als Verderbnisse gegenüber V. Die rhythmischen Akzente sind öfters an unrichtige Stellen geraten; und selbst die Veränderung der Orthographie, die in V mit dem Einsetzen der zweiten Hand eintritt, blickt in P an der entsprechenden Stelle durch.

4) Die Freising-Münchener Handschrift F (Frisingensis), auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek als Cod. germ. 14, enthält das vollständige Evangelienbuch außer I, 2 (Invocatio scriptoris ad deum). Am Schlusse steht das sogenannte Gebet des Sigihart (s. § 51) und darunter die Bemerkung *Uualdo episcopus istud evangelium fieri jussit. Ego Sigihardus indignus presbyter scripsi.* Waldo war 884—906 Erzbischof von Freising, und neben ihm ist ein Sigihard als Zeuge in Freisinger Urkunden nachgewiesen. Waldo, der in St. Gallen zu seiner Ausbildung gewesen war und dort wohl mit Hartmuat und Werinbert (s. S. 162) bekannt geworden

war, der ein Neffe Salomos I. von Konstanz war und auch längere Zeit bei Liutbert von Mainz gelebt hat, hatte sicherlich von Otfrids Werk durch alle diese Männer, denen es ja gewidmet worden ist, erfahren und konnte daher wohl den Wunsch haben, ein Exemplar zu besitzen. Er hat die Abschrift wohl nach einer ihm von Weißenburg geliehenen Handschrift anfertigen lassen. Denn der ehemals Weißenburger, jetzt Wolfenbütteler Cod. 35 enthält die Notiz, daß von Weißenburg aus ein evangelium theodiscum ausgeliehen worden sei. Der Titel des Werkes und der Name des Entleihers sind ausgekratzt; doch sind ersterer und vom weiteren die Worte Frisingensis episcopus trotzdem noch zu entziffern. Die entliehene Weißenburger Handschrift scheint V gewesen zu sein: wenigstens teilt F zahlreiche wichtige Besonderheiten gerade mit diesem Codex. Andererseits hat Piper (S. 234 ff. seiner Ausgabe) auf eine Anzahl von Fällen aufmerksam gemacht, in denen F im Gegensatz zu V mit P übereinstimmt. Darf man auf diese Gewicht legen¹⁾, so wäre am ansprechendsten Kögels Annahme, die entliehene Vorlage sei eine jetzt verlorene Handschrift gewesen, die in einigen Beziehungen zwischen V und P die Mitte hielt (Litgesch. S. 22). Bei seiner Abschrift suchte der Freisinger Presbyter sich zunächst an die südrheinfränkischen Sprachformen der Vorlage zu halten, allmählich aber ging er zu dem eigenen bairischen Dialekt über, der von Buch III an vorherrscht.

§ 43.

Zeitbestimmung von Otfrids Leben und Schaffen.

Über den Verfasser des Evangelienbuches und sein Werk hat der Humanist Joh. Trithemius²⁾, der Abt von Sponheim, im 8. Bande seines *Catalogus illustrium virorum* (1494) ausführlich gesprochen. Aber keineswegs kann alles, was hier mit dem Namen Otfrids in Zusammenhang gebracht wird, wirklich als seine Arbeit gelten. Zuverlässige Angaben über seine Person und sein Werk

¹⁾ Allerdings handelt es sich auch bei den Fällen, die Piper nicht selbst schon für ziemlich belanglos erklärt, meist nur darum, daß gewisse orthographische oder grammatische Besserungen gegenüber V sich sowohl in P wie in F finden. Und die Übereinstimmungen beider in den Bibelzitierten ihrer Randnoten, worauf Piper (S. 238) großes Gewicht legt, bedeuten in den meisten Fällen nur, daß beide Handschriften sich im Gegensatz zu V enger an den Vulgatatext anschließen.

²⁾ Johannes Heidenberg aus Tritenheim, † 1516 als Abt zu St. Jakob in Würzburg.

können in der Hauptsache nur aus diesem selbst und aus den Vorreden und Begleitworten, die der Dichter ihm beigegeben hat, entnommen werden. Nach der Sprache des Evangelienbuches zu schließen, stammte Otfrid aus dem südlichsten Teil des rheinfränkischen Dialektgebietes, vielleicht geradezu aus der Gegend von Weissenburg an der Lauter, wo er als Angehöriger des Benediktinerklosters seine Dichtung verfaßte. Die heutige Mundart der Stadt Weissenburg selbst weicht allerdings darin von der Otfrids ab, daß in ihr anlautendes *p* nicht erhalten, sondern zu *pf* verschoben ist (vgl. Wrede, AnzfdA. 19, 103). Als seinen Lehrer nennt Otfrid in seiner Zusage an den Erzbischof Liutbert von Mainz dessen Vorgänger Hrabanus Maurus, und man darf daraus schließen, daß er zu Hrabans Zeiten auf der berühmten Klosterschule zu Fulda (vgl. § 16) seine Bildung empfangen hat. Aus dieser Schulzeit stammt vielleicht die Freundschaft Otfrids mit den beiden Männern, an die ein dem Evangelienbuch angehängtes Begleitgedicht gerichtet ist. Die Anfangs- und Endbuchstaben der zweizeiligen Strophen ergeben hier die Worte: *Otfridus Uuizanburgensis Monachus Hartmuat et Uuerinberto Sancti Galli Monasterii Monachis*. Und von diesen beiden St. Galler Mönchen Hartmuat und Werinbert, die Otfrid hier nach einem kurzen, stark an Gedichte von Hrabanus Maurus und Theodulf erinnernden (Schönbach, ZfdA. 39, 403 f.) Ausblick auf die Gestalten des Alten und Neuen Testaments und das, was sie uns lehren können, auffordert, gemäß der zwischen St. Gallen und Weissenburg bestehenden Gebetsbrüderschaft, für ihn zu bitten, teilt wenigstens Tritheimius mit, daß auch sie Schüler Hrabans gewesen seien (Piper S. 11, 14). Hartmuat war in St. Gallen Abt-Stellvertreter von 841 bis 872, Abt von 872 bis 883; nach 872 hätte ihn Otfrid also nicht als monachus anreden können, und darum ist die Widmung wohl vor 872 anzusetzen. Nach der ansprechenden Vermutung von Kögel stammte auch eine andere Bekanntschaft Otfrids, über die uns eine dem Evangelium vorangestellte Widmung unterrichtet, aus der Fuldaer Zeit. Die Anfangs- und Endbuchstaben ihrer Strophen ergeben die Worte: *Salomoni Episcopo Otfridus*, und mit ihren Versen legt Otfrid dem jetzigen Bischof von Konstanz, der einst sein Lehrer gewesen sei, seine Arbeit zur Beurteilung vor: sei sie geglückt, so möge Salomo sich das als Frucht seines Unterrichts anrechnen. Da in Konstanz damals noch keine gelehrte Schule bestand, so mag Otfrid die Belehrung Salomos zu der Zeit genossen haben, da dieser als Mönch in Fulda lebte..

Später war Otfrid Mönch und Priester im Benediktinerkloster zu Weißenburg: er selbst nennt sich in seinen Widmungsschriften *Uuizanburgensis monachus* und *presbyter*; unter den Weißenburger Urkunden findet sich eine vom Jahre 851, die er selbst geschrieben und unterzeichnet hat (C. Zeuß, *Traditiones possessionesque Wizenburgenses*, Speier 1842, No. 204, 254), und ein lateinisches Gedicht des 10. Jahrhunderts scheint die Angabe des Trithemius zu bestätigen, daß Otfrid Leiter der Weißenburger Klosterschule gewesen sei (Dümmler, *ZfdA.* 19, 117).

Wann er dort sein Evangelienbuch verfaßt hat, läßt sich mit Hilfe der Widmungen ungefähr bestimmen. Salomo von Konstanz, dem das Werk zur Beurteilung vorgelegt wurde, ist 871 gestorben. Liutbert von Mainz aber, dem Otfrid mit einer lateinischen Zuschrift das Evangelienbuch überreichte, um von dem Diözesan die offizielle Genehmigung zur Herausgabe zu erlangen, war erst seit 863 Erzbischof. Zwischen den Jahren 863 und 871 muß also das Werk fertiggestellt worden sein. Nachdem dann Liutbert sich offenbar mit Otfrids Arbeit einverstanden erklärt hatte, widmete der Dichter sie König Ludwig dem Deutschen in einem akrostichisch und telestichisch abgefaßten Gedicht (*Ludouuico Orientalium Regnorum Regi Sit Salus Aeterna*). Wenn er hierin den Fürsten mit dem König David vergleicht, so knüpft er offenbar daran an, daß Ludwigs Großvater Karl der Große im Kreise der an seinem Hofe versammelten „Akademiker“ (vgl. § 16) den Namen David führte und auch von ihnen, so etwa von Alkuin, unter diesem Namen in Gedichten gefeiert wurde. In v. 29 seiner Widmung spricht nun Otfrid davon, daß unter Ludwigs Regierung nunmehr *fridosamo ziti* herrschten, und auf diese Bemerkung gestützt, hat man innerhalb des bereits abgesteckten Zeitraums noch zu einer näheren Datierung von Otfrids Werk gelangen wollen. Seit aber Schönbach (*ZfdA.* 39, 372 f.) gezeigt hat, daß solches Lob des Friedens in Widmungen an Fürsten eine stehende Wendung war, muß man auf eine Ausnutzung der Stelle verzichten. Schröder versuchte daher, von einer anderen Angabe Otfrids aus weiterzukommen: die Verse I, 1, 31 ff.

*nu es filu manno inthihit, in sina zungûn scribit,
ioh ilit er gigâhe thaz sinaz er gihôhe*

seien nämlich eine Anspielung auf die zu Otfrids Zeit entstandene slawische Bibelübersetzung. Der Abschnitt I, 1, den der Dichter nachträglich als Einleitung dem Evangelienbuch vorangestellt habe,

könne erst entstanden sein, nachdem 868 die Slawen die Anerkennung ihrer Kirchensprache erreicht hatten. Der Zusammenhang, in dem die genannten Verse stehen, läßt aber eine solche Deutung kaum zu. Otfrid spricht im Eingang des Abschnittes I, 1 von den dichterischen Leistungen, durch die die Völker sich berühmt gemacht haben; an den Griechen und Römern wird ausführlich die Schönheit ihrer metrischen Schöpfungen gepriesen; wie Schönbach (ZfdA. 39, 395) gezeigt hat, spielt der Dichter auch auf die in der geistlichen Literatur vertretene Anschauung an, daß Teile der Bibel in Versen abgefaßt seien; und der Wunsch, den er für die Franken ausspricht, ist der: auch in ihrer Sprache, wenn sie auch noch über keine so feine metrische Durchbildung verfüge, möge Gottes Lob „gesungen“ wohl lauten; und daran schließt er dann noch eine mystische Ausdeutung der metrischen Gebilde. Der Abschnitt belehrt also, ähnlich wie die lateinische Zuschrift an Liutbert, über Otfrids Absicht, seinen Landsleuten eine neue Dichtung geistlichen Inhalts zu schenken; für eine nähere Zeitbestimmung seiner Arbeit aber läßt er sich nicht verwerten. Auch sonst hat sich Sicheres aus den Widmungen und der Einleitung des Werkes kaum ergeben. Wer die *veneranda quaedam matrona nomine Iudith* gewesen ist, die in der Vorrede an Liutbert genannt wird, läßt sich nicht sagen — es scheint eine Religiosa, eine Witwe aus adligem Hause gemeint zu sein. Und gegenüber den Versuchen, aus einzelnen Bemerkungen und Wendungen Otfrids chronologische Anhaltspunkte zu gewinnen (z. B. v. 27 ff. der Widmung an Ludwig mit einer Errettung des Königs in Verbindung zu bringen), muß beachtet werden, daß Otfrid sehr stark von den Traditionen des mittelalterlichen Briefstils abhängig ist und in den Widmungen manches, was uns als persönlich erscheint, nach vorhandenem Schema gegeben hat; daß bestimmte Werke, z. B. Bedas „de arte metrica“ und die Ludwigsliane, die Widmungen beeinflussen haben, ist als wahrscheinlich zu betrachten (vgl. Zwierzina, ZfdA. 31, 292; Ehrismann, PBB. 28, 570).

§ 44.

Absichten, Arbeitsweise und Quellen Otfrids.

Ähnlich wie zu Eingang seines Werkes, aber viel ausführlicher, spricht sich Otfrid über den Anlaß und den Zweck seiner Arbeit in der schon mehrfach erwähnten lateinischen Zuschrift an Liutbert aus. Einige nunmehr verstorbene Klosterbrüder und jene

veneranda matrona namens Judith, über deren Persönlichkeit sich trotz mancher Vermutungen, wie gesagt, nichts Sicheres feststellen läßt, haben ihn aufgefordert, für sie eine Darstellung eines Teils der Evangelien in deutscher Sprache zu verfassen. Der Klang des *laicorum cantus obscenus* hat sie gestört, und sie wünschen sich statt seiner eine Dichtung religiösen Inhalts. Mit dem Zwecke, eine solche zu schaffen, verbindet sich bei Otfrid der Wunsch, die fränkische Sprache, die ihm als eine unkultivierte Bauernsprache gilt, zu der Würde emporzuheben, die der lateinischen durch die Werke der antiken und christlichen Dichter verliehen worden sei. Und in dem schon besprochenen Abschnitt I, 1 seiner Dichtung erweist er weiterhin den berechtigten Anspruch der Franken auf eine würdige Verwendung ihrer Sprache durch ein begeistertes Lob seines Volkes, das, von Alexander herkommend und jetzt in einem gesegneten Lande lebend, gottesfürchtig und von einem Fürsten eignen Stammes beherrscht, von Römern, Griechen, Medern und Persern nicht übertroffen werde. Und neben die hochstrebende Absicht, die Sprache zu adeln als ein Werkzeug geistlicher Dichtung, tritt die praktische Erwägung: wer die Heilsbotschaft in fremder Sprache nicht verstehen könne, dem soll sie hier in der eignen verständlich vorgetragen werden.

Was für Dichtungen mit dem getadelten *laicorum cantus* gemeint sind, wissen wir nicht.

Wenn Otfrid in seiner Zuschrift sagt, in der Mitte seiner Arbeit habe er keine so strenge Reihenfolge innegehalten wie am Anfang und am Schluß, so stimmt dies zu der Tatsache, daß gerade im III. und IV. Buch sich eine Anzahl von erzählenden Abschnitten (III, 9, 14; IV, 6, 7, 14, 15) nicht an Perikopen (Schönb. 40, 110 f.), zum Teil auch nicht an die Kapitelgrenzen halten. Und wenn die Zuschrift ebenso wie die poetische Vorrede des IV. Buches erklärt, es sei besonders von Christi Wundern, Gleichnissen und Lehren in diesem mittleren Teile vieles übergangen worden, so paßt das zu der kurz andeutenden Weise, wie in III, 14 eine Reihe von Wundern, in IV, 6 mehrere Gleichnisse und Lehren behandelt sind, unter mehrfachem Hinweis darauf, daß man diese Dinge in den Evangelien selbst nachlesen solle. Die ganze Erzählung ist eingeteilt in fünf mit Einleitungs- und Schlußabschnitten versehene Bücher, was Otfrid nach einer alten, in der mittelalterlichen Wissenschaft üblichen Deutungsweise zu den fünf Sinnen des Menschen in Beziehung setzt.

Daß Otfrid — entsprechend den Worten der Zuschrift ad

Liutbertum — die ersten und letzten Teile seines Evangelienbuches zuerst, die Mitte aber zuletzt bearbeitet hat, wird durch die Beurteilung seiner Sprache erhärtet: namentlich die Kapitel 4 bis 10 sind in den Reimen und im Rhythmus gegenüber den späteren Teilen sehr ungewandt; auch hat man in diesen älteren Stücken noch einen engeren Zusammenhang mit der Technik der Stabreimdichtung erkennen wollen.

Von den erzählenden Partien heben sich theologisch erläuternde ab. Zumeist handelt es sich dabei um geistliche Auslegung des zuvor Erzählten. So wird etwa in III, 7 die Geschichte von der Speisung der Fünftausend in folgender Weise ausgedeutet: das harte Gesetz (die Brote) und die tiefen Lehren der Propheten (die Fische) waren im Besitz der Juden (des Knaben), die sie nicht zu nutzen verstanden; erst als Christus sie auslegte, spendeten sie reichen Segen, und die Jünger (die Körbe) sammelten und bewahrten für alle Zeiten vieles davon auf (die Brocken). Diese Auffassung, nach der hinter den Erzählungen der Schrift sich immer noch ein tieferer Sinn verbirgt, hat die christliche Kirche schon von der jüdischen Theologie übernommen. Otfrid überschreibt die Abschnitte, in denen er didaktische Deutungen vorträgt, mit *spiritaliter*, *mystice* oder *moraliter*. Diese drei Begriffe sind, obschon die beiden ersten in ähnlichem Sinne gebraucht und von Otfrid im deutschen Text durch *geistlich* (vgl. I, 17, 68 und III, 7, 4) wiedergegeben werden, voneinander zu scheiden. *Spiritualiter* bezeichnet eine umfangreichere geistliche Auslegung der tatsächlichen Berichte; z. B. II, 4 ist die Versuchung Jesu in der Wüste geschildert, darauf folgt II, 5 „*spiritaliter*“: „wir müssen jetzt einmal betrachten, wie denn der Satan den ersten Menschen, den alten Adam, und den neuen Adam in Versuchung geführt hat, wie er den alten Adam betrogen hat, dem neuen aber unterlegen ist.“ Von einer Ermahnung ist da nicht die Rede. In den Kapiteln „*mystice*“ sind jene mystischen Deutungen gegeben, die gewaltsam in die Worte des Evangeliums hineingelegt sind, wie z. B. der Hin- und Rückweg der Magier auf den Weg aus dem Paradiese und den Pfad, auf dem wir wieder dahin gelangen können, gedeutet ist. Bisweilen sind hier Ermahnungen angeknüpft. Das leitet eigentlich schon zu dem Begriffe des „*moraliter*“ über. Unter ihm sind die reinen Nutzenanwendungen gegeben. Z. B. III, 10 wird die Geschichte von dem gläubigen kananäischen Weibe erzählt; III, 11 heißt es „*moraliter*“, wie allein Glaube und Geduld ihr geholfen haben; so wird auch III, 19

moraliter eine Ermahnung gegeben, wie man sanftmütig Unrecht dulden müsse u. a. m. Zumeist wird die Handlungsweise der Personen des vorhergehenden Erzählungsabschnittes als anspornendes oder abschreckendes Beispiel hingestellt. In allen diesen Teilen tritt die Eigenart des Dichters am besten hervor; freilich strebt er weniger darnach, seine persönlichen Empfindungen auszusprechen, als vielmehr die ethischen und dogmatischen Auffassungen des Christentums zur Geltung zu bringen.

Die wichtigsten theologischen Schriften, aus denen Otfrid bei diesen seinen erläuternden Zusätzen zum Evangelientext geschöpft hat, sind schon von Kelle angeführt worden, das Verzeichnis der benutzten Stellen wurde dann in den Ausgaben von Erdmann und Piper erweitert, und schließlich hat Schönbach im zweiten Abschnitt seiner Otfridstudien zum Teil aus den schon bekannten, großenteils aber auch aus bis dahin noch nicht herangezogenen Schriften eine äußerst reichhaltige Nachlese beigebracht. In erster Linie haben Stoff geliefert die großen Theologen der Karolingerzeit: Alkuin besonders durch seinen Kommentar zum Johannes-evangelium, Hrabanus Maurus vornehmlich durch seinen Matthäuskommentar und der große angelsächsische Vorgänger und Lehrmeister dieser Epoche, Beda, durch seinen Kommentar zum Lukas. Auch andere Werke dieser Schriftsteller sowie zahlreicher anderer Theologen und älterer Kirchenlehrer, von denen Otfrid selbst den Hieronymus (V, 25, 69), Augustinus und Gregor den Großen (V, 14, 25, 27) nennt, bieten Parallelen zu Otfrids Auslegungen. Es liegt ja nun nahe, nach einem Handbuch Ausschau zu halten, in dem Otfrid das aus den verschiedensten Quellen stammende Material schon hätte beisammen finden können. Zwei Versuche sind in dieser Richtung gemacht worden. G. Loeck (Die Homiliensammlung des Paulus Diaconus die unmittelbare Vorlage des Otfridschen Evangelienbuches, Diss., Kiel 1890) wollte in der Homiliensammlung des Paulus Diaconus, A. L. Plumhoff (Beiträge zu den Quellen Otfrids, Diss. Kiel 1898) in der Glossa ordinaria von Otfrids Zeit- und Studien-genossen Walahfrid Strabus, einem fortlaufenden Kommentar zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments (Migne, Patr. Lat. 113, 114), die unmittelbare Vorlage Otfrids sehen. Während die erste Annahme bestimmt abgewiesen werden muß (Schönbach 40, 112 ff.; Plumhoff, ZfdPhil. 31 S. 464), steht die Glossa ordinaria tatsächlich dem Evangelienbuche recht nahe. Aber zur Gewißheit läßt sich Plumhoffs Annahme nicht erheben, da Walahfrids

Werk in der Form, in der Otfrid es gekannt haben könnte, nicht mehr erhalten ist; und von einer Anzahl wichtiger theologischer Werke muß zudem auch Plumhoff anerkennen, daß sie von dem Weißenburger Mönch unmittelbar benutzt worden sind.

Spuren von der Benutzung theologischer Literatur finden sich nun nicht nur in den Abschnitten von Otfrids Werk, die durch die Überschriften *Spiritualiter*, *Mystice* und *Moraliter* gekennzeichnet sind. Auch die Zusammenstellung von Wundern in II, 3, die Betrachtungen über das Kreuz in V, 1—3 und die dichterisch wirkungsvollen Abschnitte V 19 und V 23, von denen der erste die Schilderung des Jüngsten Gerichtes einleitet, der zweite die Wonnen des Himmelreiches aufzählt, beruhen auf derartigen Quellen. Und auch in den nach dem Evangelientext gearbeiteten Stücken finden sich zahlreiche kleinere Bemerkungen gelehrten Inhalts, ja manchmal ist es bloß die Wortwahl in der Erzählung selbst, die auf die Benutzung einer theologischen Schrift schließen läßt (vgl. Schönbach, ZfdA. 40, 116).

Otfrids Arbeit ist also nicht nur eine deutsche Wiedergabe des Evangelientextes. Sie ist gleichzeitig ein gelehrter Kommentar zum Evangelium. Und wenn der Verfasser dabei die verschiedensten gelehrten Schriftsteller seiner und der älteren Zeit unmittelbar oder zum Teil auch mittelbar ausgeschrieben hat, so verlor sein Werk in den Augen der Zeitgenossen dadurch keineswegs den Charakter einer selbständigen wissenschaftlichen Leistung. Es stellt sich vielmehr auf eine Stufe mit den Arbeiten der anderen Theologen des karolingischen Zeitalters, die ganz in der gleichen kompilatorischen Art abgefaßt sind. Andererseits zeigen Otfrids Worte, daß er bei der Abfassung einer erzählenden geistlichen Dichtung sich als Neuerer fühlte. Er durfte das tun, auch wenn er von der spärlichen oberdeutschen Alliterationsdichtung Kunde hatte. Vielleicht hat er wirklich das Muspilli gekannt. Denn er hat mit ihm gemeinsam die reimlose alliterierende Langzeile *thâr ist lib âna tôd, liocht âna fnstri* (Otf. I, 18, 9 und Musp. 14), sowie die alliterierende Wendung *brinnit in beche* (V, 21, 13 und Musp. 26); weiter erinnert auch Otf. V, 21, 19 *sie farent, sô wir zaltun in wizi managfaltun* an Muspilli 62. Freilich darf man nicht zu viel auf solche Übereinstimmungen geben: es mochte z. B. ein verbreitetes Wort sein „*ibi est vita sine morte, lux sine tenebris*“, und wie hätte es anders auf deutsch wiedergegeben werden können, als mit jener Alliteration (vgl. § 40, S. 153).

Über die Art, in der er seinen Stoff behandelt habe, sagt Otfrid selbst in der Zuschrift an Liutbert, er habe *inter quatuor euangelistas incedens medius* bald aus dem einen, bald aus dem anderen geschöpft. Die Auswahl, aufgrund deren so seine fortlaufende Erzählung sich gestaltet hat, ist, wie Schönbach (38, 209 ff.) meint, nicht erst vom Dichter selbst vorgenommen worden. Vielmehr habe sich Otfrid dabei dem schon zu seiner Zeit feststehenden Perikopensystem angeschlossen, nach dem jedem einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres ein bestimmter Evangelienabschnitt zugewiesen war. Nun decken sich allerdings fast alle erzählenden Abschnitte bei Otfrid mit solchen Perikopen; aber ihre Reihenfolge entspricht nicht im einzelnen der Verteilung jener auf das Kirchenjahr. Und die Gliederung des einmal gewählten Stoffes in bestimmte Abschnitte war außer durch das Perikopensystem auch in der von Alkuin revidierten Bibel der Karolingerzeit, die Otfrid benutzt haben wird, schon durch Kapitelabteilung und die Anbringung von Absätzen innerhalb der Kapitel vorgebildet. (A. L. Plümhoff, Beitr. z. d. Quellen Otfrids, Diss. Kiel 1898.)

§ 45.

Otfrid als Dichter.

Es ist das große Verdienst Schönbachs, gezeigt zu haben, daß Otfrid viel weniger als deutscher Epiker, denn als typischer Gelehrter aus der Zeit der karolingischen Renaissance (vgl. § 16) aufgefaßt werden muß. Man würde ihm Unrecht tun, wenn man sagen wollte, es sei ihm weit weniger als dem Verfasser des Heliand gelungen, das Evangelium in die heimische Begriffswelt hineinzusetzen. Das war durchaus nicht seine Absicht. Sein Heiland ist nur insoweit ein König, als ihn auch der biblische Text und die Theologie als *rex* bezeichnet. Otfrid unterdrückt daher z. B. nicht wie der Helianddichter den Zug, daß dieser König auf einem Esel in Jerusalem einreitet; ihm ist es viel wichtiger, daß auch dieser Esel geistlich ausgelegt werden kann: *thaz selba fihu birun uuir* (IV, 5, 5). Und wenn bei ihm die Jünger als Christi *theganâ* bezeichnet werden, so erwacht bei diesem Ausdruck nicht mehr die Formel- und Begriffswelt aus der längst vergangenen Zeit des germanischen Gefolgschaftskönigtums. Wenn Otfrid schildert, wie nach dem Tode eines Königs seine Mannen auf Flucht sinnen oder elend von den Feinden niedergemacht werden (III, 26, 39 ff.), oder wenn er den Angriff des Petrus auf die Verfolger seines Herrn als eine Tat preist, die ihm niemand nachtun würde (IV, 17, 7 ff.), so

zeigt dies, daß der Begriff der todesfreudigen Gefolgschaftstreue, wie er im Heliand (oben § 36) noch lebt, schon ganz außerhalb seines Gesichtskreises lag.

Dagegen läßt sich ähnlich wie im Heliand auch bei Otfrid eine gewisse „Nationalisierung“ des Stoffes beobachten in dem Sinne, daß er Begriffe und Zustände des ihn umgebenden Lebens, d. h. Verhältnisse des Karolingerreiches, in die Erzählung hineinträgt. Der Prätor Pilatus ist ihm ein Herzog, und Christus wird als hoch über ihn erhaben dargestellt, indem er den Titel eines Kaisers erhält (IV, 23). Der Hohepriester und andere Priester heißen Bischöfe, der Centurio wird als *sculdheizo* bezeichnet (III, 3). Das Verhältnis der Jünger, der Gläubigen und des Dichters zum Herrn tritt auf eine Stufe mit den mancherlei die Vollfreiheit beschränkenden Abhängigkeitsverhältnissen, die das Wirtschaftsleben der Merowinger- und Karolingerzeit mit sich brachte, wenn Otfrid von *eigan skalk*, *eigan thiū* und von den *holdun skalka* spricht. Und in IV, 8 wird aus der Beratung der Priester, wie man Christus fangen und töten könne, eine förmliche Achterklärung nach deutschem Rechte. In vielen Fällen aber ist in solchen Übertragungen fremder Begriffe auf die dem Dichter gewohnten nur das Streben des Übersetzers zu sehen, der das ihm am besten scheinende Wort wählen will, und keineswegs die Absicht, geographische und historische Verhältnisse des Orients auf die deutschen zu übertragen; wendet Otfrid doch gerade manchmal eine Redensart an, die den Unterschied der fremden Zustände von den bei uns heimischen hervorhebt, z. B. *sô thâr in lante situ was* (II, 8, 27), *sô noh nû in lante ist wîsa* (III, 24, 65) u. a. m.

Ist also inhaltlich vielleicht einiges Einheimische, aber kaum etwas Altgermanisches in Otfrids Werk zu finden, so weist andererseits doch seine poetische Form gelegentlich noch auf Zusammenhänge mit der Kunstübung der Stabreimdichtung. In welcher Beziehung der von ihm verwendete Reimvers zu der alliterierenden Langzeile steht, davon ist noch späterhin zu sprechen. Aber auch Anklänge an den Stil der alten Poesie hat man reichlich im Evangelienbuche finden wollen; vor allem hat man den noch lebendigen Gebrauch der Variation hervorgehoben, ferner die alliterierenden oder doch an die Art der Stabreimdichtung gemahnenden Formeln sowie die häufigen Parenthesen (Paul Schütze, Beiträge zur Poetik Otfrids, Kiel 1887; L. Goergens, Beiträge zur Poetik Otfrids, Straßburg 1912; P. R. Kolbe, Die Variation bei Otfrid, PBB. 38, 1—66). Man darf

diese Einflüsse nicht überschätzen. Die wenigen Fälle der Alliteration (die wichtigsten von ihnen scheinen in I, 5 aus einem ganz besonderen Grunde eingefügt zu sein) wird man im ganzen wohl kaum auf ein Dutzend anschlagen können, und das dürfte in einem Werke von über 7000 Versen gerade die absichtliche Vermeidung erweisen. Redensarten wie *ih sagên thir thaz*, *ih sagên thir ubarlût*, *sô ih thir zellu*, die Schütze als epische Einführungen aus der Stabreimdichtung betrachtete, scheinen mir aus Reimnot oder aus rhythmischen Gründen gern verwendet zu sein. Die Variation aber spielt nicht nur in der Alliterationspoesie, sondern überhaupt in der Dichtung eine bedeutsame Rolle; zudem ist beachtenswert, daß der Zwang, das nötige Wortmaterial zur richtigen Füllung seiner Verse beizubringen, Otfrid sehr häufig zur Verwendung der Variation geführt hat, und daß das Bedürfnis eindringlicher theologischer Darstellung und Erläuterung ihn gerade in den exegetischen und rhetorischen Teilen zum Schöpfer einer neuen komplizierten Art gemacht hat, die man als „Gruppenvariation“ bezeichnen kann. Was endlich die alliterierenden Formeln anlangt, so sind sie (vgl. Siebs, ZfdPh. 29, 409 ff.) keineswegs auf die Stabreimdichtung beschränkt, sondern der volkstümlichen Sprache eigen und finden sich daher in profanen althochdeutschen Prosaquellen (wie z. B. in der Würzburger Markbeschreibung) nicht minder als in der Poesie.

So darf es uns nicht wundern, daß wir in Otfrids Stil Erscheinungen finden, die ihn ebensowohl wie mit der Stabreimdichtung und mit der lateinischen Poesie auch mit der späteren deutschen Dichtung, und zwar gerade mit der volkstümlichen verbinden. Wie diese, beruft er sich gern auf schriftliche Quellen (*thio buah*); zahlreich und mannigfaltig sind seine Beteurungen, daß das Erzählte wahr sei; und am Schluß seines Werkes scheidet er, wie zahlreiche mhd. Dichter das im Eingang tun, in ausführlicher Auseinandersetzung seine Leser in *guate*, die das Wertvolle an seiner Arbeit anerkennen und das Fehlerhafte mit fördernder Kritik bessern wollen, womit sie sich Gottes Lohn verdienen, und in *ubile*, die alles ins Schlechte verkehren (V, 25, 23 ff.). Hierbei handelt es sich wohl zunächst um Gepflogenheiten des Predigers und geistlichen Schriftstellers, die, wie Otfrids Beispiel zeigt, erst in die geistliche Dichtung und von da aus dann in den Gebrauch der Spielleute und weltlichen Dichter übergegangen sind. Wie Otfrid sich in seinem Evangelienbuche dem Gebrauche des Predigtstiles anschließt, läßt sich auch sonst an manchen Erscheinungen

zeigen (vgl. Albert Haß, Das Stereotype in den altdeutschen Predigten, Diss. Greifswald 1903).

Andererseits zeigt sich nicht nur im Charakter des Reimverses (s. unten), sondern auch in Otfrids poetischem Stil Einfluß der lateinischen geistlichen Dichtung. In der Vorrede an Liutbert (12) nennt Otfrid selbst die Dichter *Juvenius*, *Arator* und *Prudentius* als seine Vorbilder („*nostrae etiam sectae probatissimorum virorum facta laudabant Juvenii, Aratoris, Prudentii caeterorumque multorum, qui sua lingua dicta et miracula Christi decenter ornabant*“). Diese christlichen Dichter standen ja zu jener Zeit in hohem Ruhm, und Otfrids Lehrer, die *probatissimi viri*, konnten ihn auf sie als Muster hinweisen. Beziehungen zu ihnen sowie zu Caelius Sedulius und anderen hat man in den Quellenuntersuchungen (W. Olsen, ZfdA. 29, 342 ff.; 31, 208 ff.; Marold, Germania 32, 385 ff.) nachgewiesen. Im besonderen aber wird doch Otfrid sicherlich von seinen Lehrern, die lateinisch dichteten, gelernt haben, vor allem von Hrabanus Maurus. Des Spaniers Juvenius (um 330) *Evangeliorum libri quatuor* haben Otfrid vielleicht auch den Titel für sein Evangelienbuch geliefert. Die lateinische Dichtung — besonders seines Lehrers Hraban — ist es dann, die Otfrid das Vorbild für die Verwendung der kunstvollen Akrosticha und Telesticha in seinen Widmungen bot. Und auch in der Verwendung von Refrainpartien (II, 1; V, 1, 19, 23; B. S. 134 ff.) ist er ihr gefolgt (ZfdPhil. I, 439 ff.; Schönbach 40, 118). Der Refrain ist weder bei ihm noch bei seinen lateinischen Vorbildern ein Beweis dafür, daß die Dichtungen oder Dichtungsabschnitte, die ihn verwenden, stets zum Gesang bestimmt gewesen sein. In den durch Anwendung mehrerer Kehrreime reich gegliederten Kapiteln V, 19 und V, 23 bei Otfrid bedeutet dieses Kunstmittel ebensowenig wie etwa in Alkuins Hexameterdichtung an Karl den Großen (Migne 101, 784 ff., wohl = Angilbert II Poet. 1, 360 ff.) eine Einteilung in gleichlange rhythmische Abschnitte für strophischen Gesang. Überhaupt ist es wenig wahrscheinlich, daß, wie man vielfach angenommen hat, Otfrids mit gelehrtem Kommentar versehene Evangelienerzählung bestimmt gewesen sei, den geschmähten *laicorum cantus* in dem Sinne zu verdrängen, daß sie selbst gesungene Poesie sein wollte. Wenn in der Abschrift P — nicht im Original V — die Verse I, 5, 3. 4 mit *Neumen*, den mittelalterlichen Vorgängern der Notenschrift, versehen sind, so kann sich das als Übertragung einer Melodie erklären und beweist nichts gegenüber der Annahme, daß das Werk

eigentlich für die private Lektüre und vielleicht auch Vorlesung bestimmt und der Vers Otfrids ein Sprechvers war (Fr. Saran, Über Vortragsweise und Zweck des Evangelienbuches Otfrids, Halle 1896; Schönbach, ZfdA. 42, 120). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß man einzelne Teile auch für den Gesang zu verwenden versucht hat: in verschiedenen Versen ist ja vom Gesange die Rede, und das ist gerade (z. B. I, 6, 15) an besonders sangbaren Stellen der Fall; auch liegt die Vermutung nahe, daß der Refrain (II, 1 und im V. Buche öfters) zum Gesange bestimmt war — sicher ist das freilich nicht.

Auf den heutigen Leser, der nicht mit ausgesprochen wissenschaftlichen Absichten an das Werk Otfrids herantritt, wird es nur geringe Wirkung üben. Die alle freiere Bewegung hemmende ängstliche Anlehnung an die Quellen stört, die Breite wirkt ermüdend, die vielen Wiederholungen und Formeln, die den Kampf mit der Form bekunden, stoßen uns ab. Eine durchgehends dichterische Behandlung wäre bei dem Thema, wie ein gelehrter Theologe der Karolingerzeit es auffassen mußte, auch für einen begabteren Dichter nicht möglich gewesen. Andererseits ist es ungerrecht, Otfrid die dichterische Fähigkeit ganz absprechen zu wollen. Wir sehen, wie er den Vergleich mit dem Helianddichter vielfach aushält. Er versteht es, die knappe biblische Erzählung gelegentlich zu lebensvollen Szenen auszugestalten, ja er weiß (z. B. bei der Verleugnung IV, 18) eine gewisse dramatische Steigerung zu erzielen. Einigemale kommt die lyrische Stimmung in fein durchdachter Weise zum Ausdruck, z. B. in den Worten über das Heimweh (I, 18), über die Elternliebe (III, 1, 31 ff.) u. a. Über das Werk wird heute, namentlich von solchen, die die althochdeutsche Sprache nicht beherrschen, manchmal ungerecht geurteilt; daß die Darstellung der uns im einzelnen auf das genaueste bekannten biblischen Stoffe breit erscheint und ermüdet, ist nicht verwunderlich.

§ 46.

Petruslied und Leisen. Kleinere Reimgedichte.

P. Habermann, *Die Metrik der kleineren althochdeutschen Reimgedichte*. Halle 1909. Zum Petruslied: W. Mettin, *Die ältesten deutschen Pilgerlieder*. Philol. Studien (Festg. für Sievers) S. 277 ff. — Zu den Leisen: F. Wolf, *Über die Lais, Sequenzen und Leiche*, Heidelberg 1841. — H. Hoffmann von Fallersleben, *Geschichte des deutschen Kirchenliedes*. 3. Ausg., Hannover 1861. — Zu Ratpers Lobgesang auf den heil. Gallus: Jac. Grimm und Andr. Schmeller, *Lateinische Gedichte des X. und XI.*

Jahrhunderts, 1838, S. XXX ff. — W. v. Unwerth, *Vers und Strophe von Ratpert's Lobgesang auf den heil. Gallus*. PBB. 42, 111 ff. — Zu Christus und die Samariterin: Jos. Seemüller, *Abhandlungen z. germ. Philologie*, (Festg. für Heinzel) S. 284 ff. — Leitzmann, PBB. 39, 554 ff. — P. R. Kolbe, *Modern Language Notes*, 28, 216 ff. — Zu Psalm 138: K. Korn, *Die alt-hochdeutsche Bearbeitung des Psalms 138*, Progr. Radautz 1909. — Leitzmann, PBB. 39, 558 ff. — Zum Ludwigslied: E. Samhaber, *Das Ludwigslied*, Jahresberr. des Gymnas. in Freistadt in Österreich 1877/78. — P. Meyer, *Das Ludwigslied und Otfrids Evangelienbuch*. Beil. z. 12. Jahresber. der Realschule in Eimsbüttel (Hamburg) 1904. — P. R. Kolbe, *Modern Language Notes*, 29, 82 ff. — Zum Georgslied: Joh. B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des heiligen Georg*. Byzantinisches Archiv (von Krumbacher), Heft 5. — *Passio Sancti Georgii*, hgg. v. W. Arndt, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1874. 26, 43 ff. — Jos. Seemüller, Abhh. z. germ. Philol. (Festg. für Heinzel) S. 311 ff. — J. Friedrich, *Der geschichtliche heilige Georg*, Münchener Sitzberr. 1899, II, 159 ff. — J. E. Matzke, *Contributions to the history of the Legend of Saint George*. Publications of the Modern Language Association 17, 464 ff. 18, 99 ff. — P. M. Huber, *Zur Georgslegende*. Festschr. z. 12. deutschen Neuphilologentage in München 1906, S. 175 ff. — K. Zwierzina, *Prager deutsche Studien* 1908, VIII, 555 ff. und Festgruß, dargebracht der 50. Versammlg. deutscher Philologen in Graz 1909, S. 130 ff. — F. Vetter, *Der heilige Georg des Reinbot von Durne*, Halle 1896, S. I ff.

Neben Otfrids Evangelienbuch sind noch eine Anzahl kleinerer meist geistlicher Reimgedichte erhalten. Sie zeigen alle eine der Otfridschen ähnliche Form, gehen aber keineswegs einfach im Gefolge des größeren Werkes, sondern sie deuten zum Teil auf eine reichere Entwicklung der Reimdichtung hin, die sich unabhängig von dem Schaffen des Weißenburger Dichters vollzogen hat.

Dies gilt schon von dem Petrusliede, einem kleinen bairischen¹⁾ Gedicht, das in einer aus Freising stammenden Münchner Handschr. des 9./10. Jahrhunderts bewahrt ist. Es richtet an Petrus, dem Gott Vollmacht verliehen hat, die zu ihm Betenden zu erlösen und ihnen durch sein Wort die Himmelstür zu öffnen, die Bitte, den Singenden gnädig zu sein. Auf jede der drei aus zwei gereimten Langzeilen bestehenden Strophen folgt ein *Kyrie eleison, Christe eleison*. Da der ganze Text mit Neumen versehen ist (vgl. Böhme in Erks Deutschem Liederhort 3, 778), so handelt es sich um ein zum Gesang bestimmtes Lied. Und man hat gewiß mit Recht in ihm das älteste deutsche Prozessions- oder

¹⁾ Wenn Kögel wegen der Form der Präfixe *gi-* und *fir-* auf ein fränkisches Original schließt, so wird das durch die Zitate in der Altbairischen Grammatik von J. Schatz (§§ 32, 36) als unnötig erwiesen. Eher darf man mit Pongs (S. 174 f.) an Spuren eines fränkischen Schreibers beim Abschreiben eines bairischen Gedichtes denken.

Pilgerlied gesehen. Refrain und Gedanken sind auch der Litanei eigen. Der deutsche Text mag von geistlichen Vorsängern, der Refrain vom Chor der Pilgernden gesungen worden sein. Ein Zeugnis für derartigen Brauch gibt das Ludwigslied (unten § 52), in dem v. 46, 47 geschildert ist, wie der König ein geistliches Lied singt und das ganze Heer dazu das Kyrie eleison anstimmt (*ther kuninc reit kuono, sang lioth frâno, ioh alle saman sungun kyrieleison*). Der alte Ruf $\kappa\acute{\omicron}\rho\iota\varsigma\ \epsilon\lambda\acute{\epsilon}\eta\sigma\omicron\nu$ war von griechischen Christen aus Griechenland nach Italien gebracht worden, und römische Mönche brachten ihn nach Deutschland. Von Grégor war das Kyrie zu einem Stücke der Liturgie erhoben worden und ward antiphonierend zwischen Chor und Gemeinde gesungen. Den Mönchen war das Kyrie eleison vielfach vorgeschrieben: z. B. in der Benediktinerregel und im 9. Jahrhundert in der Ordensregel der St. Galler Mönche kommen solche Bestimmungen vor. Viele Zeugnisse lehren uns den Gebrauch des Kyrie. Z. B. singen beim Leichenbegängnisse des hl. Gallus († 646) Geistlichkeit und Volk Kyrie eleison; die Statuta Salisburgensia von 799 verlangen, das Volk solle Kyrie eleison rufen lernen, aber nicht „*rustice, ut nunc usque*“. In den Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen wird der Gesang des Kyrie vom Volke verlangt, anderes zu singen ist nicht erlaubt. Der Ruf ward dann später mit vorangehendem deutschen Texte versehen. Als im Jahre 973 Detmar zum Bischof von Prag eingesetzt ward, sang der Klerus *Te Deum laudamus*, der Herzog mit den Großen des Landes aber „*Christe keinado, kirie eleison, und di hallicgen alle helfuent unse*“ (Denkm.³ II 156). Hieraus hat sich dann die mittelhochdeutsche Bezeichnung *leis* für den geistlichen Laiengesang entwickelt.

Das Petruslied ist nicht eine selbständige deutsche Dichtung, sondern die freie Wiedergabe der dritten Strophe eines aus dem 5. Jahrhundert stammenden lateinischen Hymnus (Wackernagel, Kirchenlied I Nr. 75), von dem bezeugt ist, daß er ähnlich wie das deutsche Lied bei einer Pilgerfahrt gesungen wurde. Daß der deutsche Dichter, wie Kögel zu beweisen versuchte, von Otfrid abhängig sei, läßt sich kaum behaupten. Eher darf man annehmen, daß der Vers: *daz er uns firtânên giuuerdo ginâdên*, der sich auch bei Otfrid findet (I, 7, 28), von letzterem dem Petrusliede entlehnt ist; denn hier zeigt der Vers richtigen Reim, der bei der Umsetzung in Otfrids Dialekt (*ginadôn*) verloren gehen mußte; und inhaltlich ist der Ausdruck *giuuerdo ginâdên* wohl

durch die lateinische Vorlage des Petrusliedes (*accipe clemens vota precantium*) angeregt. Das kleine Denkmal ist von beträchtlichem Werte für die deutsche Literaturgeschichte, da es zeigt, daß neben, vielleicht sogar vor Otfrids Werk selbst Ansätze zur Entwicklung gereimter deutscher Dichtung — hier speziell in der Form des gesungenen geistlichen Liedes — vorhanden waren.

§ 47.

Ratpert's Lobgesang.

Ein noch deutlicheres Bild von der für den Gesang bestimmten geistlichen Dichtung könnte man sich machen, wenn der Lobgesang auf den Heiligen Gallus, den der Mönch Ratpert in St. Gallen verfaßt hat, in der Originalsprache erhalten geblieben wäre. So ist nur eine lateinische von dem Mönch Eckehart IV. (etwa 980—1060) gefertigte Übersetzung vorhanden. Der Verfasser hat sie mit eigner Hand in einen St. Galler Codex eingetragen, und von ihm selbst stammen wohl auch zwei jüngere Abschriften, die gelegentlich von der ersten Niederschrift abweichen. Das Lied erzählt, wie Gallus seinem Lehrer Columbanus von Irland nach dem Frankenreich gefolgt ist, wie er an der Begründung von Luxeuil Anteil nimmt, aber dann erkrankt und den Columban von Bregenz aus nicht auf seiner Reise nach Italien begleiten kann, sondern am Bodensee zurückbleibt. Hier legt er an einem Orte, wo Dornen ihn festhalten und zu Falle bringen, seine Cella an. Ein wunderbar entstehender Brand lichtet ihm von selbst den Wald, ein Bär hilft dabei. Weiter folgt eine kurze Aufzählung von Taten, Wundern und Visionen des Heiligen. Als er zu Arbon gestorben ist, tragen ungezähmte Pferde seinen Leichnam, ohne daß ihnen der Weg gewiesen wird, heim nach seiner Zelle. Was hier erzählt oder kurz angedeutet ist, deckt sich der Hauptsache nach mit den Berichten der aus dem 9. Jahrhundert stammenden Lebensbeschreibungen des Gallus: der von Wettinus (zwischen 816 und 824) und Walahfrid Strabus († 849) verfaßten Prosa-Viten und der Vita metrica Sancti Galli (um 850; Mon. Germ. II, 5 ff.; vgl. Denkm.³ II, 78 ff.). Daß Ratpert einer dieser Schriften fortlaufend gefolgt ist, läßt sich nicht erweisen; auch weicht er in einzelnen Punkten von ihnen allen ab. Die Hauptquelle war wohl für ihn wie für jene die im Kloster des Heiligen fortlebende Tradition.

Sein Gedicht hat er, wie Eckehart mitteilt, verfaßt, damit es

vom Volke zum Lobe des Heiligen gesungen würde, und der Übersetzer gibt die Melodie dazu an, indem er die ersten Strophen mit Neumen versieht. Für sein sangbares Heiligenlied fand Ratpert das Vorbild in zahlreichen lateinischen Heiligenhymnen: die Motive seiner Eingangsstrophe sind, wie Ehrismann (PBB. 34, 180 ff.) gezeigt hat, ganz dem Gebrauch jener Dichtungen entnommen, und in der knapp aufzählenden, oft nur andeutenden Erzählungsweise schließt das Lied sich ihrem Stil an. Als die metrische Form, in der es abgefaßt war, erkennt man, da Eckehart nach eignen Worten sich in seiner Übersetzung so eng wie möglich dem deutschen Original angeschlossen hat, deutlich den deutschen Reimvers. Die nach gleicher Melodie gehenden Strophen setzen sich aus je fünf gereimten Langzeilen zusammen, von denen die fünfte sich von den gleichartig gebauten vier ersten abhebt. Ein für den Gesang bestimmtes deutsches Lied scheint also schon hier einen Ansatz zur Bildung ungleichzeiliger Strophen enthalten zu haben, wie sie dann später in der mhd. Literatur so reich entwickelt hervortreten. Daß Ratpersts Reimdichtung irgendwie von der Otfrids angeregt worden sei, läßt sich durch nichts erweisen. Ein bestimmter Zeitpunkt für ihre Abfassung ist nicht festzulegen. Von Ratpert, der auch eine Geschichte seines Klosters in lateinischer Prosa verfaßt hat (*casus S. Galli*), weiß man nur, daß er ein Mitschüler des St. Gallers Notker Balbulus (etwa 830—912) war und nach 884 gestorben ist.

§ 48.

Christus und die Samariterin.

Jünger als die bisher besprochenen sind, wie die Art ihrer Reime erweist, zwei weitere geistliche Gedichte: „*Christus und die Samariterin*“ und die Umdichtung von Psalm 138. Für sie ist nämlich, wie später auch für die Dichtungen der ahd.-mhd. Übergangszeit, ein Nebeneinander von jungen, sich an die Aussprache haltenden und altertümlichen, auf dem früheren Lautwert und der noch herrschenden Schreibung beruhenden Reimen bezeichnend: da die alten vollen Endungsvokale meist schon zu tonlosem *e* abgeschwächt sind, wird unbedenklich etwa *uuazzar* (gespr. *uuazzar*) auf *saz er* gereimt, daneben bindet man aber auch noch etwa *trinkan*, trotzdem es in der üblichen Aussprache schon *trinken* lautet, mit *man*.

Die erste der genannten Dichtungen ist im 10. Jahrhundert in

die Handschrift der Lorschener Annalen eingetragen worden, der Schluß der Eintragung aber ist jetzt verloren. Hier handelt es sich um das Werk eines Dichters, der wie Otfrid neutestamentliche Geschichte episch erzählen wollte. Ein Vergleich mit dem Otfridkapitel II, 14, das demselben Thema gewidmet ist, zeigt, daß der Dichter die Arbeit des Weißenburger Mönches nicht benutzt hat. Und der Vergleich fällt durchaus zum Vorteil des unbekannten Verfassers aus. Dieser erzählt schlichter und lebendiger, in engerem Anschluß an die biblische Quelle. Die vielen Überschüsse Otfrids bestehen größtenteils aus unnötigen Flickworten und Versen (vgl. Otfr. v. 11, 12 mit Sam. 6; Otfr. v. 35 bis 42 mit Sam. 18, 19). Wo aber einmal das kurze Lied zwei Verse braucht (29, 30) für einen Gedanken, den Otfrid nur in einem (57) zum Ausdruck bringt, da handelt es sich um ein bewußtes Kunstmittel, um Variation. Auch von diesem Dichter also könnte man mit gleichem Rechte wie von Otfrid eine Verbindung mit der Alliterationspoesie behaupten. Auch hat man die unmittelbare Folge von Rede und Gegenrede, bei der nicht, wie in der Bibel und bei Otfrid, der Sprechende jedesmal wieder genannt wird, auf einen in den kurzen erzählenden Liedern der altgermanischen Zeit (Edda, Hildebrandslied) herrschenden Brauch zurückgeführt, und der rhythmische Bau der Verse ist größtenteils altertümlich. Sprachlich zeigt sich in dem erhaltenen Text eine Mischung oberdeutscher, alemannischer und fränkischer Bestandteile, in deren Beurteilung keine Einigung erzielt worden ist. Während man aus Sprachmelodie und Wortschatz ein alemannisches Original erschließen will, hat andererseits Pongs (S. 27 ff., 165 ff.) gezeigt, daß die erhaltene Aufzeichnung von zwei sich abwechselnden Schreibern stammt (A schrieb 1—8, 13 b—22, 27 bis Schluß; B 9—13 a, 23—27). Beide brachten in verschiedenem Grade — B als bewußter Umarbeiter — Eigenheiten ihres Dialektes (der dann der alemannische gewesen sein müßte) in die Abschrift hinein. Die nicht alemannischen Bestandteile des Textes, die dann auf das Original oder wenigstens auf die Vorlage der Schreiber zurückzuführen wären, weisen auf eine fränkische Mundart.

§ 49.

Psalm 138.

Einfacher ist die Heimatsbestimmung bei dem zweiten hier zu nennenden Gedicht: die poetische Wiedergabe des 138. Psalms (Psalm 139 der üblichen deutschen Bibelausgabe) ist in bairischer

Mundart in eine jetzt zu Wien befindliche Handschrift aus dem Ende des 10. Jahrhunderts eingetragen. Der Schreiber hat mittels großer Anfangsbuchstaben eine Gliederung des Ganzen in Strophen von teils zwei, teils drei Langzeilen gegeben, und da auch das Ludwigslied und die Samariterin aus solchen ungleichzeitig gebauten Strophen bestehen, liegt kein Grund vor, wie in dem von den Denkmälern gegebenen Text gewaltsam nur zweizeilige Strophen herzustellen. Auch ist es nicht nötig, die Reihenfolge der überlieferten Verse zu ändern, damit inhaltlich genau der Gedankengang der Quelle nachgebildet erscheint. Vielmehr hat man, wie Kögel ausgeführt hat, in dem Verfasser nicht einen bloßen Übersetzer, sondern einen freien Nachbilder des Psalmes zu sehen. Die hohe poetische Kraft der Vorlage hat einen wirklichen Dichter zum Schaffen angeregt. Schön und eigenartig ist in v. 7 der Ausdruck *funiculum meum investigasti* aufgefaßt und wiedergegeben mit: „Du merktest es alsbald, wohin ich auch meinen Zaum wendete“, also „wohin ich mein Roß lenkte“. Und in ein kräftiges weltliches Bild kleidet der Dichter den geistlichen Gedanken, wenn er in v. 22 ff. bittet, Gott möge ihm die ungedeckte Seite beschilten, damit ihn das Geschoß des Feindes nicht treffe. Die Stelle hat nicht, wie angenommen wurde, im folgenden Psalm oder in sonstigen Psalterstellen ihr Vorbild. Am nächsten steht ihr die Ausdrucksweise des nach ags. Art geistlich-kriegerischen *carmen ad deum*, das ja, wie unten zu erwähnen ist, schon früh in Baiern bekannt war. Die sonstigen in dem Gedicht verwerteten Gedanken finden sich schon alle in seiner Hauptquelle, dem 138. Psalm, nur ist die Anordnung mehrfach geändert, und manche Stellen in der Vorlage sind ganz übergangen. Daraus läßt sich möglicherweise schließen, daß die Überlieferung des deutschen Textes, der keine Abschrift, sondern eine Aufzeichnung aus dem Gedächtnis sein wird, nicht lückenlos ist.

Was den Stil des Dichters betrifft, so sind irgend welche engere Beziehungen zu der sonst erhaltenen geistlichen Reimdichtung kaum nachzuweisen. Der zweimal im gleichen Wortlaut bezeugende Vers 15 (35) braucht nicht mit den früher erwähnten Kehrversen auf eine Linie gestellt zu werden. Denn der Dichter setzt gelegentlich auch ein und denselben Vers zweimal unmittelbar hintereinander (17, 18, 32, 33). Und er mag damit wohl an Gebrauchsweisen der volkstümlichen Dichtung anknüpfen, wie ja die Wort- und Satz-wiederholung in der späteren Spielmannsdichtung auch ein viel verwendetes Stilmittel ist.

§ 50.

Kleinere St. Galler Stücke.

Wie diese volkstümliche Poesie zur Zeit der ahd. Reimdichtung aussah, davon läßt sich leider aus unmittelbar überlieferten Quellen kein deutliches Bild gewinnen. Nur ein paar kleine und ihrer Art nach nicht ganz leicht zu beurteilende Trümmer jener Gattung hat der St. Galler Nôtkêr in seinem Lehrbuch der Rhetorik überliefert, wo er sie als Beispiele für rednerische Figuren anführt. Das eine aus zwei gereimten Langzeilen bestehende Stück ist offenbar ein Sprichwort: „Wo zwei Kühne aufeinandertreffen, da werden rasch Schilde zerhauen.“ Das andere fünfzeilige schildert in phantasievoll übertreibenden Ausdrücken einen gewaltigen Eber, der, den Speer in der Seite, am Bergabhang dahinstürmt: „seine Füße sind groß wie Wagenlasten, seine Borsten hoch wie die Bäume des Forstes, seine Hauer zwölf Ellen lang.“ Vergleichbar hiermit sind wohl am ersten die Schilderungen der Riesen in der späteren Volksepik, wo auch gelegentlich den Unholden Körperteile abgeschlagen werden, die kein Roß zu tragen vermag — so in der Thidrekssaga und im Rosengarten, D. IX, 15. Eigentümlich berührt sich mit Nôtkêrs Bruchstück auch, was eine nordische Saga von einem Abenteuer König Olafs des Heiligen erzählt: er wird einst im Walde von einem Eber angegriffen, dessen Borsten fast die Zweige der höchsten Bäume berühren (Fornmannasögur 4, 57; 5, 165). Als ein ganz gebräuchliches Stilmittel aber begegnen derartige Übertreibungen, wie sie hier das ahd. Gedicht häuft, sonst in der keltischen Sagenwelt, unter deren Stoffen sich auch die Jagd auf einen uralten, ungeheuren Eber findet. Aus was für Zusammenhängen Nôtkêr seine Beispielverse herausgenommen hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. Der erste kann sehr wohl ein alleinstehender Spruch gewesen sein; der zweite entstammt wohl einer Erzählung. Beide aber zeigen in ihrer Ausdrucksweise Berührungen mit der späteren Volksepik. Daß auch im 10. und 11. Jahrhundert die volksmäßige Erzählung im Liede gepflegt worden ist, dafür gibt es verschiedene Zeugnisse: so berichtet die Chronik des Eckehart von Aura um 1100, man singe noch davon, daß ein bairischer Edler namens Erbo auf der Jagd von einem Wisent getötet worden sei (*quem in venatu a bisonte bestia confossum vulgares adhuc cantilenae resonant*); so erzählt Eckehart in den Casus Sancti Galli, man singe viel von Adalbert von Babenberg (um 900), Bischof Ulrich von Augsburg (um 950) und einem Grafen

Chuono von Niederlahngau († 948), der wegen seiner kleinen Gestalt Kurzibold genannt werde — er habe einen Löwen erschlagen, sich aber vor Weibern und auch vor Äpfeln gefürchtet (Casus Sancti Galli capp. 11, 50, 60); auch verschiedene Erzählungen Widukinds (z. B. sein Bericht über die Schlacht bei Eresburg 915, seine Erzählung von dem lothringischen Grafen Immo) scheinen auf das Vorhandensein volkmäßiger Lieder hinzuweisen.

Weder der weitere Zusammenhang noch eine Antwort auf die Frage, ob volkstümlich oder geistlich, läßt sich gewinnen für das vielleicht auch aus St. Gallen stammende Liedbruchstück von Hirsch und Hinde: „Es raunte der Hirsch der Hinde ins Ohr: willst du noch, Hinde . . .“ Immerhin aber kann man daraus vermuten, daß auch Tierepos oder Tierfabel, die im 10. Jahrhundert in der lateinischen geistlichen Poesie Deutschlands eine Rolle spielten, damals gelegentlich schon im Gewande deutscher Reimdichtung auftreten konnten.

§ 51.

Gebet des Sigihart. Augsburger Gebet.

Die bisher besprochenen Gedichte zeigen keine Spuren irgend einer Einwirkung Otfrids. Eher darf man solche natürlich erwarten in Reimdichtungen, die durch äußere oder innere Gründe bestimmt als jünger denn Otfrids Werk erwiesen werden. Nichts als eine Nachahmung von Otfrids Versen ist das sogenannte Gebet des Sigihart. An den Schluß der Freisinger Otfrid-Handschrift sind nämlich vier zum Teil aus Otfridschen Ausdrücken aufgebaute Langzeilen gesetzt, von denen je zwei ein kleines Gebet bilden. Daß beide von einem und demselben Verfasser stammen, und daß dieser der Schreiber Sigihart gewesen sei, läßt sich nicht beweisen. Ein so starker Einfluß Otfrids wie in diesen kleinen wertlosen Versdenkmälern findet sich in den wirklichen Gedichten der späteren Zeit aber nirgends. Erwähnt sei an dieser Stelle das kleine sogenannte Augsburger Gebet, die Übersetzung eines kurzen Ausspruches Papst Gregors des Großen in deutschen Reimversen (Braune, Leseb. No. XXXVII; Denkm. XIV; Steinmeyer S. 92; vgl. Migne 75 c. 564, PBB. 38, 338). Es ist in eine in München befindliche lateinische Handschrift des 10./11. Jahrhunderts eingetragen, die früher dem Kloster St. Maximin in Trier gehörte. Die Sprache des kleinen Denkmals ist rheinfränkisch; und zwar gehört sie dem nordöstlichen Teile dieses Mundartgebietes, also einer nassauischen oder hessischen Gegend, an.

§ 52.

Ludwigslied.

Eine ganz selbständige Stellung nimmt schon seinem weltlichen Inhalte nach das *Ludwigslied* ein. Es erzählt von dem Siege, den am 3. August 881 der westfränkische König Ludwig III. bei Sathulcurtis (Saucourt, südwestlich der Somme-Mündung) über die Normannen errungen hat. Mit einer Wendung, die an die Gebrauchsweise der späteren Volksepik erinnert — man vergleiche für die ahd. Zeit auch die Eingänge von *De Heinrico* und der lateinischen *Aluerad-Dichtung* —, führt der Dichter seinen Helden ein. Wie in den späteren Epen, wird dessen Lebensgeschichte von Kindheit auf berichtet: schon als Knabe verlor Ludwig (im Jahre 879) seinen Vater; in das Reich teilte er sich (zu Amiens 880) mit seinem Bruder Karlmann. Nach dieser kurzen Vorgeschichte beginnt die Behandlung des eigentlichen Themas. In Abwesenheit des jungen Königs kommen räuberische Normannen über See und fallen in sein Reich ein. Ludwig eilt sofort heim und ihnen entgegen. Vor dem Zusammenstoße feuert er den Mut seiner Mannen an in einer Rede, in der er nach der Art altgermanischer Helden eine furchtlose Ergebenheit gegenüber dem unabänderlichen Schicksal — hier als „Willen Christi“ umgedeutet — predigt und guten Lohn verheißt. Dann folgt der Kampf. Aber der Dichter bietet keine Schilderung der ringenden Heeresmassen: nur seinem königlichen Helden, dem kein anderer gleicht, folgt sein Blick: Ludwig sprengt in die Feinde, und durchhauen oder durchstochen sinkt alles nieder, was ihm in den Weg tritt. Es ist eine Art der Schlachtschilderung, wie sie in breiterer Ausmalung später in den französischen und deutschen Volksepen wieder begegnet.

Das *Ludwigslied* ist also von einem Manne verfaßt, den die Überlieferungen der auch damals lebendigen, leider nicht auf uns gekommenen weltlichen Epik geläufig waren. Daher stammen auch mancherlei Berührungen seiner Ausdrucksweise einerseits mit der Alliterationspoesie, andererseits mit der späteren Volksepik. Aber er war trotzdem kein Volkssänger, sondern ein Geistlicher. Das zeigt er, wenn er mit einer bei der Kürze des Liedes auffallenden Ausführlichkeit dartut, wie der Normanneneinfall von Gott zur Strafe und Besserung des sündigen Volkes gesandt worden sei; wenn er Gott selbst den König in den Kampf schicken läßt; wenn er hervorhebt, wie das Heer unter geistlichem Gesang und Kyrie eleison in die Schlacht zieht, und wenn er den Sieg schließlich doch nicht dem

gefeierten Heldentum seines Königs, sondern Gott und allen Heiligen danken zu müssen glaubt. Bei einem Geistlichen, der nach 880 dichtete, darf es natürlich nicht wundernehmen, wenn sich in seiner Ausdrucksweise Spuren von Bekanntschaft mit Otfrid finden. Beweisend in solchem Sinne ist freilich von den bei Kögel gebuchten Übereinstimmungen kaum eine. Doch wenn sogar einige Reime in beiden Dichtungen sich decken (vgl. Ludwigslied 59 und Otfrid 4, 31, 19; Ludwigslied 53 und Otfrid 4, 1, 9; 4, 12, 12), so braucht das in Werken, die kurz nacheinander von geistlichen Verfassern karolingischen Fürsten gewidmet wurden, nicht auf Zufall zu beruhen. Von einer weitgehenden formalen Abhängigkeit aber kann nicht gesprochen werden: die Versrhythmik ist im Vergleich zu der von Otfrid angestrebten altertümlich, und in der Reimtechnik begegnen einige Freiheiten, die Otfrid sich gar nicht oder nur in so verschwindendem Maße gestattet, daß ein Nachahmer sie nicht aus seinem Werk hätte lernen können (v. 3, 16, 39, 40).

Die Sprache des Dichters ist zweifellos rheinfränkisch. Vereinzelte Spuren niederfränkischen Sprachgebrauches stammen wohl von einem Abschreiber. Die eigentümlichen Reime in v. 38, 27, 56 würden rheinfränkisch als *hinavart : giuualt*, *urlub : upp*, *thanc : kamp* nur gebessert werden, und bei *ih*: *Hludwig* (v. 1, 25), *gelih*: *Hludwig* (v. 50) mag man an die Form *mig* im rheinfränkischen Straßburger Eide denken. Zu dieser Lokalisierung in rheinfränkischem Gebiete stimmt, daß die einzige erhaltene Handschrift einer Abtei in Flandern, St. Amand sur l'Elnon, gehört hat. Sie ist von dort schon vor 1693 fortgekommen und 1837 von Hoffmann von Fallersleben in Valenciennes wieder aufgefunden worden. — Wie die Überschrift *Rithmus Teutonicus de pia memoriae Hluduico rege filio Hluduici aequae regis* lehrt, ist die erhaltene Aufzeichnung erst nach dem Tode König Ludwigs (5. August 882) entstanden; das Lied selbst dagegen spricht von ihm wie von einem Lebenden, ist also offenbar kurz nach der besungenen Schlacht verfaßt worden. Beachtenswert ist, daß in diese Zeit der Normannenkriege auf dem Boden Frankreichs auch das lateinische Gedicht auf Siegfried von Mörlant weist, der mit seiner Flotte vor Paris erscheint (vgl. Paul v. Winterfeld, Deutsche Dichter des lat. Mittelalters, S. 197).

§ 53.

Georgslied.

Inhaltliche und formale Berührungen mit dem (in § 47 besprochenen) Lobgesang Ratperts zeigt ein anderes längeres Gedicht,

das Georgslied. Georg war um etwa 360 Bischof von Alexandrien; er stammte aus Kappadokien, und hierhin scheint auch die Ausbildung der Sage zu weisen. Wie A. von Gutschmid nachzuweisen versucht hat, hängt die Verehrung des heiligen Georg mit dem Mithrakulte zusammen, der sich von Persien ausgehend auf die angrenzenden Länder, besonders Kappadokien und Kilikien, ausgebreitet hatte und seit dem Seeräuberkrige auch in das römische Reich übergegangen war (Sitzungsberr. d. Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wiss., Philol.-histor. Kl., XIII., 175 ff.) Mithra ist das Alles durchdringende, Alles belebende Licht, der Repräsentant der Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue; er ist in späterer Zeit mit der Sonne indentifiziert worden. Und wie er ein Vernichter der Dämonen und ihres Einflusses auf die Natur ist, so ist auch die Überwindung des Drachens als ein echter Zug der Sage und keinesfalls als eine Allegorie des von Georg überwundenen Teufels oder des Heidentums aufzufassen. Sonst müßte die Drachentötung ja auch von manchen anderen Heiligen erzählt werden, aber sie wird — abgesehen von dem Erzengel Michael — nur von Georg und Theodor berichtet. Mithra ist der armkräftige Krieger im silbernen Helm, der Vernichter der Schlachtreihen — Georg der tapfere Held, der Schirmherr der Kriegsleute. Mithra ist aller Geschöpfe wohlthätiger Erhalter und Lebensspender — Georg heilt Kranke, erweckt Tote, er belebt den gefallenen Stier des Landmannes Glykerios. Die griechische Fassung der Georgslegende weist wohl in das fünfte Jahrhundert zurück, und ihr steht die Überlieferung in den *Acta Sanctorum* zeitlich nicht fern. Das althochdeutsche Lied aber besingt das Martyrium des Heiligen nach einer alten lateinischen Fassung seiner Legende, ohne doch die genaue Übersetzung eines der bisher bekannten Texte zu sein¹. Georg erscheint auf einem Thing vor dem König Tacianus und bekennt sich dort trotz der Bekehrungsversuche der anwesenden Könige zum Christentum. Er wird daher in den Kerker geworfen, wo ihm aber Engel erscheinen und ihn stärken. Später bringt man ihn in das Haus einer armen Witwe, dort verwandelt er eine Säule in einen lebendigen Baum. Auch Heilungswunder weiß das Lied von ihm zu berichten. Dann folgen drei Versuche des Königs, den Heiligen zu töten: er wird mit Schwertern in Stücke gehackt, auf dem

¹ Um 1230 hat der Baier Reinbot von Durne nach ganz anderer, wohl französischer Quelle ein Leben des heiligen Georg gedichtet; und um 1270 kam durch die *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine eine ganz andere Legende von Georg dem Drachentöter in die mittelhochdeutsche Literatur.

Rade zu Tode gemartert, zu Asche verbrannt und in einen Brunnen geworfen; aber jedesmal erhebt er wieder zu neuem Leben. Auf den Wunsch des Königs erweckt er dann durch sein Gebet Tote aus einem Grabe. Eingeladen, eine Nacht im Palast des Herrschers zuzubringen, benutzt er die Gelegenheit, die Königin Alexandria (Elossandria) zu bekehren. Mit der folgenden Erzählung, in der Georg den Götzen Apollo (Abollinus) in die Erde versinken läßt, bricht dann der überlieferte Text unvermittelt ab.

Es ist nicht ganz leicht, den angegebenen Inhalt aus dem Liede herauszulesen. Denn es ist ähnlich wie Ratperts Gesang in der kurz andeutenden und sprunghaft weiter eilenden Art der lateinischen Heiligenhymnen abgefaßt. Und dazu noch ist die Überlieferung schlechter als die irgend einer anderen ahd. Dichtung. Der Schreiber, der das Lied in die Heidelberger Otfridhandschrift eintrug, hat selbst seine Arbeit abgebrochen mit der Bemerkung, daß sie seine Kräfte übersteige (*nequeo Uuisolf*). Ob dieser Wisolf nach einer Vorlage abgeschrieben hat und mit dem *nequeo* sein Unvermögen, sie zu entziffern oder zu kopieren, kundgeben will, oder ob er aus dem Gedächtnisse geschrieben hat, ist nicht festzustellen; gegen letzteres spricht, daß aus der Schreibung trotz aller ihrer Unzulänglichkeit doch eine feinere phonetische Beobachtung spricht: nur durch eine solche erklärt sich z. B., daß das *h* wohl in Verbindung mit *r*, *s*, *f* (*rhike* 31, *shuereto* 27, *fholko* 2), aber nicht mit *l*, *m*, *n* vorkommt. Der uns vorliegende Text weist wohl kaum über das Jahr 1000 zurück, da die Endungsvokale vielfach dieselbe, ja eine noch weitergehende Abschwächung zeigen als in den Schriften Nötkers (c. XIII § 69). Im übrigen sind die Rätsel der merkwürdigen Orthographie schwer zu lösen. Das Eigenartigste darin ist die Behandlung des *h*: aus dem Anlaute wird es fast stets in das Wortinnere verschoben; inlautend und auslautend nach Vokalen wird es als *k* wiedergegeben; es erscheint neben den Konsonanten *r*, *s*, *f*, *d*, *g*. Das spricht für Zarnckes Vermutung, daß hier die Eigenheiten eines deutsch sprechenden Romanen zum Ausdruck kommen, der — wie das etwa Lessing für seinen Riccaut de la Marlinière andeutet — den Hauchlaut *h* überhaupt nicht, das deutsche *ch* aber als *k* spricht. Das würde sich mit Pongs Ansicht vertragen, nach der es sich um einen Versuch handelt, den gesprochenen Text des Liedes phonetisch nachzuzeichnen. Andererseits muß der Schreiber (der Vorlage) aber doch unter dem Eindruck einer erlernten deutschen Orthographie gestanden haben, da er z. B. ein im Deutschen wirklich vorhandenes anlautendes *h* nie in der Schrift

unterdrückt, sondern nur aus dem Wortanfang ins Innere verschiebt. Diejenige Orthographie und mundartliche Aussprache, die er gekannt und sich soweit wie möglich angeeignet hatte, war, wie Siemers (PBB. 39, 98 ff.) gezeigt hat, die alemannische. Und das war, wie die Reime lehren, wohl auch die Mundart des Dichters. Etwa ums Jahr 900 mag das Lied in einem alemannischen Kloster, und zwar wohl in St. Gallen¹ entstanden sein. Hier konnte ja Ratperts bekannter Lobgesang leicht zur Abfassung weiterer deutscher Heiligenhymnen die Anregung geben. Hier waren auch schon im 9. Jahrhundert zwei Handschriften der lateinischen Georgslegende vorhanden, und man kannte eine Abschrift von dem lateinischen Hymnus des Merowingerkönigs Chilperich (um 530), der die Wunder des Heiligen Medardus in derselben summarischen Form aufzählt, wie der Georgsdichter die seines Heiligen (Blind, taub, lahm . . ., v. Winterfeld, ZfdA. 47, 73 ff., übersetzt in „Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters“, S. 131 ff.). Hier besaß man aber zu jener Zeit wahrscheinlich auch eine Handschrift von Otfrids Evangelienbuch, nämlich das an Hartmuat und Werinbert gesandte Widmungsexemplar (§ 42). Es darf also nicht weiter wundernehmen, wenn bei dem jüngeren Dichter Spuren von direkter Nachahmung Otfrids zu finden sind. Zwar die von Kögel aufgezählten wörtlichen Anklänge sind nicht derart, daß man aus ihnen auf unmittelbare Beziehungen zwischen beiden Dichtungen schließen müßte. Aber auch der Versbau des Georgsliedes stimmt zu dem, den Otfrid im größeren Teile seines Werks anwendet, und gleich die Eingangszeilen bieten eine jener bei Otfrid beliebten „Gruppenvariationen“ (§ 45). Beziehungen zu Otfrid lassen auch am ersten die eigentümliche Form des ganzen Gedichtes verstehen. Die Einteilung in zwei- und dreizeilige Strophen nach dem Muster etwa des Ludwigsliedes, wie sie auf Scherers Anregung auch Kögel vorgenommen hat, setzt sich ebenso wie die in den Denkmälern (XVII) gegebene hinweg über die Tatsache, daß im überlieferten Text mehrere teils einzeilige, teils mehrzeilige Kehrreime meist rückweisenden Inhalts auf eine vom Dichter beabsichtigte Gliederung deuten. Ihr entsprechend hat Zarncke seine Einteilung in vier-, fünf- und sechszeilige Strophen mit Refrain durchgeführt.

¹ Ehrismann (S. 215 ff.) will, da die Orthographie verschiedene Eigentümlichkeiten mit dem nach Reichenau als Ursprungsortweisenden Murbacher Schreibgebrauch gemein hat, das Georgslied nach Reichenau weisen, zumal da dort dem heiligen Georg eine Kirche geweiht war.

Darin kommt, wenn man auch mit der Möglichkeit von Auslassungen und Umstellungen rechnen muß, die wirkliche Form des Liedes sicher am besten zur Darstellung, nur sollte man auf den Ausdruck „Strophen“ vielleicht überhaupt verzichten: es handelt sich um eine Dichtung in reimenden Langzeilen, die nach Abschnitten von verschiedener Länge durch wechselnde Kehrreime unterbrochen wird. Damit stellt sich das Georgslied auf eine Stufe mit Abschnitten in Otfrids Werk wie V 19 und V 23, und man darf seine Form vielleicht als eine freie Nachahmung solcher Abschnitte ansehen.

§ 54.

Der althochdeutsche Reimvers.

K. Lachmann, *Über althochdeutsche Betonung und Verskunst*. Abhh. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1835, S. 235 ff., Kl. Schr. 358 ff. — R. Hügel, *Über Otfrids Versbetonung*, Leipzig 1869. — Fr. Zarncke, *Die Reime der Gedichte des 9. und 10. Jahrhunderts*. Berichte der sächs. Gesellsch. der Wiss. 1874, 34 ff. — Schmeckebeier, *Zur Verskunst Otfrids*, Diss., Kiel 1877. — W. Wilmanns, *Beiträge zur Geschichte der älteren deutschen Literatur*, Heft 3, Bonn 1887, vgl. Wilmanns, *ZfdA.* 16, 113 ff. und 27, 105 ff. — Ed. Sievers, *Die Entstehung des deutschen Reimverses*, PBB. XIII, 121 ff. — Paul Piper, *Über Otfrids Akzente*, PBB. VIII, 225 ff. — N. Sobel, *Die Akzente in Otfrids Evangelienbuch*. Quellen und Forschungen 48, Straßburg 1882. — A. Heusler, *Zur Geschichte der altdutschen Verskunst*. Germanist. Abhh. VIII, Breslau 1891. — Fr. Kauffmann, *ZfdPh.* XXI, 346 ff., XXIX, 17 ff. — W. Olsen, *ZfdA.* 31, 208 ff. — Th. Ingenbleek, *Über den Einfluß des Reimes auf die Sprache Otfrids* (mit Reimlexikon) Quellen, und Forschungen 37, Straßburg 1880. — F. Saran, *Zur Metrik Otfrids von Weißenburg*. Philol. Studien (Festg. für Sievers), Halle 1896, S. 179 ff. — F. Bodenstein, *Die Akzentuierung der mehrsilbigen Präpositionen bei Otfrid*. Diss., Freiburg 1896. — C. H. Holzwarth, *Zu Otfrids Reim*. Diss., Leipzig 1909. — F. Jostes, *Kyrieleison*, Verslagen en Mededeelingen der Kon. Vlaamsche Academie. Gent 1908. — Ferner die Gesamtdarstellungen der Metrik von Sievers, *Altgerm. Metrik* (Halle 1893) und *Grundriß der germ. Philol.* II² 1, 1—38; Paul, *Grundriß* II² 1, 39 ff.; Fr. Kauffmann, *Deutsche Metrik*, 3. Aufl., Marburg 1912; Franz Saran, *Deutsche Verslehre*, München 1907; in der Literaturgeschichte von Kögel, Ehrismann u. a. m. Vgl. auch Wilh. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, Berlin 1905, I, 170 ff.; II, 1 ff. und Nachrichten der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. Phil.-histor. Kl. 1908, S. 45 ff.; 1913, S. 167 ff.

Die Werke Otfrids und die kleineren Dichtungen, die wir in dem letzten Kapitel behandelt haben, sind gegenüber denen der älteren Zeit durch das Kunstmittel des Endreims gekennzeichnet. Er hat ursprünglich nichts mit dem Versrhythmus zu tun, sondern hat sich in der griechischen Prosa aus dem Homoioteleuton der Flexionssilbe herausgebildet, ist von den römischen Rhetorikern

aufgenommen und nachgebildet und schließlich als notwendiger Schmuck des rhythmischen (nicht quantifizierenden) Verses empfunden worden (vergl. E. Bouvy, *Étude sur les origines du rythme tonique etc.*, Nîmes 1886; E. Norden, *Die antike Kunstprosa* II, 810 ff.). Wir finden die Reimpaare in der rhythmischen Hymnendichtung schon früh reichlich verwendet und ausgebildet. Caelius Sedulius, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, hat einen alphabetischen Hymnus auf Christus gedichtet, Venantius Fortunatus bietet in seinen Hymnen sowohl Reimpaare als auch dreifache Reime; ja im Antiphonarium von Bangor, das aus dem 7. Jahrhundert stammt, ist ein Hymnus mit durchgeführtem überschlagenden weiblichen Reim enthalten (*navis nunquam turbata / quamvis fluctibus tona, / nuptiis quaque parata / regi domino sponsa*). Der Angelsachse Aldhelm hat um 700 gar rhythmische Gedichte von achtsilbigen Versen mit Reimpaaren und Alliteration verfaßt (*turbo terram terretibus / grassabatur turbinibus* usw.). Im Romanischen können wir Spuren volksmäßiger Verwendung des Reimes bis in das 7. Jahrhundert verfolgen; das Volkslied auf den Sieg Clothars II. über die Sachsen, das in Monorimen abgefaßt war, ist nach dem Berichte der *Vita Faronis episcopi Meldensis* († 672) in aller Munde. Man könnte sich wohl denken, daß solche Verwendung des Reimes schon vor Otfrids Zeit aus dem Romanischen nach Deutschland verpflanzt worden wäre, und solche Einführung wäre vielleicht dadurch erleichtert worden, daß schon von alters her Reimformeln gebräuchlich waren: das *enteo ni wenteo* des Wessobrunner Gebetes und manche Formeln in den Rechtsquellen könnten dafür sprechen; auch ist nicht zu erweisen, daß das *haptbandun : uigandun* des ersten Merseburger Zauberspruches als Zufall gelten müsse.

In den Untersuchungen über Art und Herkunft des deutschen Reimverses spielt begreiflicherweise die umfangreiche Dichtung Otfrids eine große Rolle, und daher weist man ihm die Bedeutung eines Schöpfers und maßgebenden Vorbildes in der Entwicklung der Reimpoesie zu. Aber selbst unter den geistlichen Dichtungen der althochdeutschen Zeit läßt sich, wie wir festgestellt haben, höchstens bei einer einzigen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein Einfluß Otfrids behaupten; und daß auch in der weltlichen volkstümlichen Dichtung der Reim allgemein gebräuchlich geworden ist, läßt sich doch gewiß nicht damit erklären, daß für sie das gelehrte Evangelienbuch des Weißenburger Mönches vorbildlich gewirkt hätte. Vielmehr handelt es sich dabei wohl

um eine Entwicklung auf breiterer Grundlage; die Anfänge werden nicht in den zufällig erhaltenen Gedichten selbst gesucht, sondern aus deren Charakter erschlossen werden müssen. Es wäre immerhin möglich, daß Otfrid diese Form für sein gelehrtes geistliches Gedicht aufgenommen und sie dann in strenger Anlehnung an lateinische Dichtung weiter ausgebildet hätte.

Wir haben schon besprochen (§ 45), daß man wegen einzelner Alliterationen und gewisser stilistischer Erscheinungen das Werk Otfrids mit der Stabreimdichtung hat in Verbindung bringen wollen. Es finden sich auch in der Stabreimdichtung der Angelsachsen mehrfach Gruppen von Langzeilen eingeflochten, in denen nicht nur die übliche Alliteration herrscht, sondern außerdem die Schlüsse der Kurzzeilen nach lateinischem Vorbilde durch Endreim miteinander gebunden sind; und dieselbe Erscheinung zeigt sich ja, vielleicht in Nachahmung angelsächsischer Vorbilder, im Muspilli und vereinzelt auch im ersten Merseburger Zauberspruch. Auch läßt sich in den Versen der St. Galler Rhetorik und im gereimten Trierer Zauberspruch ein den alliterierenden Langzeilen ähnlicher rhythmischer Bau behaupten. Man hat nun darin, daß in den ältesten Teilen des Evangelienbuches, wo der Reim noch gelegentlich fehlt, solche Verse vorkommen und ganz vereinzelt die Halbzeilen durch Alliteration gebunden erscheinen, noch die alte Technik der Stabreimdichtung nachweisen wollen. Wir haben schon erwähnt, daß die Alliterationen so gering an Zahl im Verhältnis zu den alliterationsfreien Versen sind, daß man gerade auf ein absichtliches Vermeiden schließen kann; auch kommen die Alliterationen fast nur innerhalb einer und derselben Halbzeile vor, binden aber nicht zwei Halbzeilen. Man kann darum behaupten, daß der Stabreim vollkommen aufgegeben oder doch als bewußtes Kunstmittel zugunsten des aus der lateinischen (oder romanischen) Dichtung eingeführten Endreimes geschwunden ist.

Otfrid hat sich zu Eingang seines Werkes ausführlich darüber ausgesprochen, daß er als Franke in seiner Sprache leisten wolle, was die Griechen und Römer in der ihrigen getan hätten, und in der lateinischen Vorrede an Liutbert erklärt er, daß er auf Bitten anderer durch sein deutsches Evangelienbuch den heidnischen Laiengesang verdrängen wolle: *„dum rerum quondam sonus inutilium pulsaret aures quorundam probatissimorum virorum eorumque sanctitatem laicorum cantus inquietaret obscenus, . . . partem evangeliorum eis theotisce conscriberem, ut aliquantulum hujus*

cantus lectionis ludum secularium vocum deleret“ etc. Selbst wenn man berücksichtigt, daß Otfrid als Geistlicher in dieser Zusage an den Erzbischof Liutbert sein Vorhaben, gegen den heidnischen profanen Gesang zu wirken, in einer vielleicht traditionellen Weise übermäßig hervorgehoben habe, so muß man doch aus seinen Worten entnehmen, daß er mit allen Kräften einen Anschluß an den *cantus obscenus* und die *seculares voces* vermeiden wollte; vielmehr schloß er sich den lateinischen Dichtern an, den Werken eines Juvenecus, Arator, Prudentius „*caeterorumque multorum, qui sua lingua dicta et miracula Christi decenter ornabant*“. Otfrid geht ja auch sonst in seiner Arbeit auf lateinische Quellen zurück, und sein Lehrer Hrabanus Maurus konnte ihm, wie in der Erklärung der biblischen Schriften, so auch in der Dichtung ein Vorbild sein. Wo immer wir in Inhalt und Form von Otfrids Werken mit der Annahme geistlicher lateinischer Schriften und Dichtungen als Muster auskommen, brauchen wir an andere Einflüsse nicht zu denken.

Wie das Wort „Reim“ auf das antike Wort *rhythmus* zurückführt (daher daß der *rhythmus*, französisch *rithme* rime, d. h. das rhythmische, nicht quantifizierende Gedicht den Endreim hatte, bekam dieser seinen Namen), so zeigt auch die Technik des althochdeutschen Reimes diejenige des lateinischen. Er betrifft grundsätzlich eigentlich nur die letzte Silbe, d. h. die vierte Hebung, z. B. *thô : frô, dâti : liuti, êrist : ist* (bisweilen erscheint statt des Reimes nur vokalische Assonanz, z. B. *ein : deil, man : fram*); so im Hymnenverse *homô : nâtiô, pectoré : discriminé*. Dann aber reimen auch die vorhergehenden Silben mit, so daß über zwei oder drei Silben gleitende Reime entstehen, z. B. *frôno : scôno, worahtun : forahtun* (oder mit bloßer Assonanz: *mêra : sêla*); dementsprechend im lateinischen Hymnenverse *credentiûm : viventiûm, timuerât : corruerât*, Hrabani de fide cathol. 25, 4.

Aber nicht nur den Endreim, sondern die Grundlagen der ganzen rhythmischen Form verdankt der althochdeutsche Reimvers fremder Anregung. Vorbild ist hier in allem der lateinische Hymnenvers. In seiner ältesten Gestalt, in den Hymnen des Ambrosius und seiner Mailänder Schule, ist dieser Vers noch nach dem quantifizierenden Prinzip der antiken Metrik gebaut und bewertet die Silben nach ihrer Dauer, nicht nach ihrer Betonung; er besteht aus vier Jamben. Dieser alte ambrosianische Vers machte dann im Laufe der Jahrhunderte neue Entwicklungen durch. Man begann, die Hymnenverse rhythmisch, nicht mehr quantifizierend auf-

zufassen, d. h. als Verse, in denen auf Länge und Kürze der Silben nicht mehr geachtet wurde, in denen aber der jambische Versschluß und die Zahl von acht Silben Regel blieb. Es empfiehlt sich, die Hymnen des Hrabanus Maurus, des Lehrers von Otfrid, einmal aus diesen verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten. Der „*Hymnus in epiphania*“ (E. Dümmler, Mon. Germ. Poetae latini aevi Carol. II, 248) lautet:

<i>Venit deus factus homo,</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟
<i>exultat omnis natio,</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟
<i>caelum dedit sidus novum,</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟
<i>apparet auctor omnium.</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟

Unter der Einwirkung rhythmischer Auffassung, die die Stammsilben betont, aber den jambischen Versschluß (schon unter Einfluß des Reimes) beibehält, konnte sich für die erste und dritte Kurzzeile eine abweichende Betonung ergeben:

<i>vénit déus fáctus homó</i>	∟ × ∟ × ∟ × × ∟
<i>exúltet ómnis nátió,</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟
<i>cáelum dédit sídus novúm</i>	∟ × ∟ × ∟ × × ∟
<i>appáret áuctor ómniúm.</i>	× ∟ × ∟ × ∟ × ∟

Die eigenartige Umgestaltung des alten Metrums mochte bei seinem Gebrauch durch die deutsche Geistlichkeit noch gefördert werden. Mit dem Wesen der alten quantifizierenden Verskunst nicht mehr vertraut, und aus der eignen Sprache gewohnt, die Worte auf der Stammsilbe zu betonen, faßte man den ambrosianischen Vers als eine Kurzzeile mit vier sprachlich hochbetonten Silben auf, und da in der überwiegenden Mehrzahl der jambisch gebauten Zeilen die letzte Silbe des Verses (auch bei rhythmischer Aussprache, z. B. *aetérne rérum cónditór*) einen Ton erhielt, so empfand man es als Gesetz, daß die letzte Silbe der Hymnenzeile eine Hebung tragen müsse. Nun kommen aber unter den jambischen Versen auch ziemlich häufig solche vor, in denen bei natürlicher Aussprache die vorletzte Silbe einen Hauptton bekommt, z. B. *hoc ómnes érrorúm chorús* (quantifizierend × ∟ × ∟ × ∟ × ∟) wird zu *hoc ómnis errórum chórús* (× ∟ × × ∟ × ∟ ∟) oder *et clárus múnđi fórmátór* wird zu *et clárus múnđi formátór* (× ∟ × ∟ × × ∟ ∟) (Hrabani de fide cathol., Dümmler a. a. O. S. 197).

Daraus konnte sich die Regel ergeben, daß am Versschlusse betonte + unbetonte Silbe zwei Hebungen auf sich vereinigen können, daß also ein Versausgang *chórús* dem Versausgange *cónditór* gleichwertig ist. So fallen denn auch bei Otfrid, falls der Versausgang durch ein Wort wie *trinkan* gebildet wird, die bei-

den letzten Hebungen auf dieses, und ein Halbvers wie *thaz ih dir geba trinkan* ist demnach gleichwertig mit *disiu buzza ist sô tiuf* (hieraus ist dann ja die für das Mittelhochdeutsche geltende Auffassung entwickelt, daß „dreiebig klingende“ Verse mit „vierhebig stumpfen“ wechseln können). Es konnte also in diesen Fällen eine Senkung fehlen; andererseits aber konnte durch die Verschiebung der Hebung von der quantitativ langen auf die sinnbetonte Silbe geschehen, daß zwei unbetonte Silben nebeneinander traten. So ergab sich (de fide cathol. Strophe 54) für die Verse *urbis summæ Hierúsalem* ($\times \text{ } \text{ } \times \text{ } \text{ } \times \text{ } \text{ } \times$) *sústolléntur ad pátriám* ($\times \text{ } \text{ } \times \text{ } \text{ } \times \text{ } \text{ } \times$) die Auffassung *urbis summae Hierúsalem* ($\text{ } \times \text{ } \text{ } \times \text{ } \times \text{ } \text{ } \times$) *sústolléntur ad pátriám* ($\text{ } \times \text{ } \text{ } \times \text{ } \times \text{ } \text{ } \times$). Zumal da bisweilen auch fallender (trochäischer) Rhythmus neben steigendem (jambischem), selbst innerhalb derselben Strophe, auftrat (z. B. der letzte Kurzvers in „de fide catholica“ ist gegenüber den vorangehenden fünf trochäischen Versen jambisch: *ubi fúlgēt véra pácis | lux Christus sôl mirábilis*), bildet sich immer mehr das Gefühl aus, daß es sich im Kurzverse in erster Linie um die vier Hebungen handle, und daß die Senkungen, mögen sie auch im normalen Verse mit jedesmal einer Silbe die Hebungen unterbrechen, fehlen können, namentlich vor der vierten Hebung.

Ein weiteres kommt noch hinzu. In den lateinischen Hymnenversen herrscht bald dipodische, bald monopodische Auffassung, d. h. von den vier Hebungen können je eine oder zwei gegenüber den anderen zurücktreten (de fide cathol. Strophe 54: *tunc fidèles nám caeléstem*; ymnus de natali domini S. 245: *úmbrae nóctis áufugàns*; de fide catholica Str. 6: *Christus próles carissimùs* $\text{ } \times \text{ } \text{ } \times \text{ } \times \text{ } \text{ } \times$). In noch höherem Maße ist dies Vorherrschen bestimmter Hebungen über die anderen bei Otfrid ausgebildet. Die Akzente, die in die Handschriften aus Gründen der Deklamation eingefügt sind, lehren das: zumeist bezeichnen sie zwei dominierende Hebungen im Halbverse, manchmal (namentlich im zweiten Halbverse) nur eine, manchmal aber kommen auch drei (und vereinzelt noch mehr) Zeichen vor. Wo die Handschriften von einander abweichen, darf man V als maßgebend betrachten. In feiner Weise geben die Akzente, die den Satzton, Wortton und die Stimmung berücksichtigen, und die wohl nur dynamischen, nicht auch musikalischen Wert hatten (wenigstens ist solcher nicht nachweisbar), Hinweise für den Vortrag. Sie zeigen, daß dieser keineswegs monopodisch war. So finden wir dieselbe Eigenart der

schen Reimvers geworden ist in dem Sinne, daß er von ihr das Prinzip der vier Hebungen und die Regel übernahm, daß Verschlüsse wie *trinkàn* als zwei Hebungen zu rechnen und Schlüssen wie *uuáz er uuàn* rhythmisch gleichberechtigt seien, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß gerade Otfrid zuerst die lateinische Form auf die deutsche Dichtung angewandt haben müsse. Derartiges mag schon vor ihm geschehen sein, und daß sich dann bei dipodischer Auffassung des lateinischen Hymnenverses eine Zweihebigkeit wie beim deutschen Stabreimverse ergeben konnte, ist begreiflich. Ob nun Otfrid solche älteren deutschen Reimverse vorgelegen haben oder nicht, läßt sich nicht sagen; Tatsache ist, daß er in den älteren Teilen seines Evangelienbuches im Versinnern die Hebungen vielfach ohne dazwischenstehende Senkung unmittelbar zusammentreffen läßt, in den späteren Partien aber bestrebt ist, einen gleichmäßigen Wechsel von betonter und unbetonter Silbe eintreten zu lassen, und damit sich enger an den lateinischen Hymnenvers anzuschließen scheint. So sind auch im Petrusliede die deutschen Kurzzeilen zu drei Vierteln mit regelmäßigem Wechsel von betonter und unbetonter Silbe im Versinnern gebaut. Auch in der lateinischen Umdichtung des Gallusliedes (§ 47), das deutlich die Form seiner um 800 entstandenen deutschen Vorlage widerspiegeln will, ist der Wechsel von Hebung und Senkung streng durchgeführt und demnach auch wohl für deutsche kirchliche Gesangslieder jener Zeit anzunehmen. So wäre immerhin möglich, daß Otfrid im späteren Verlaufe seines Werkes sich, ob schon dieses nicht für den Gesang bestimmt war, in Anlehnung an eine für den Gesang berechnete Dichtung zu strengerer Gleichmäßigkeit der Form entschlossen hätte.

Die Rhythmik, zu der Otfrid im Laufe seiner Arbeit gelangte, spiegelt sich getreu in den nachahmenden Versen von „Sigiharts Gebet“ (§ 51). Auf den Einfluß Otfrids auch weist vielleicht das Überwiegen der jüngeren Form im Georgsliede hin. Selbständig dagegen tritt sie in noch verstärktem Maße in den deutschen und lateinischen Kurzzeilen des Liedes „De Heinrico“ (§ 31) auf. Für das Ludwigslied hingegen, das ja nach Inhalt und Stil mehr einer volkstümlichen Gattung angehört, sind Verse, die an die frühere Art Otfrids erinnern, charakteristisch. Auch im Augsburger Gebete überwiegen sie; nicht ganz so zahlreich sind sie in „Christus und die Samariterin“, noch weniger im Psalm 138.

Wie für den Rhythmus, so hat man auch für die Strophen-
t e i l u n g der althochdeutschen Reimdichtungen einheimischen Ur-

sprung behauptet. In Otfrids Werk bezeichnet, wie in den Widmungen die Stellung der die Akrosticha und Telesticha bildenden Buchstaben, häufig die Interpunktion der Handschriften je zwei Langzeilen als zu einer Strophe zusammengehörig; so ist es auch im Petrusliede. Wie schon erwähnt, kann diese strophische Form leicht aus lateinischen Vorbildern hergeleitet werden, denn die ambrosianischen Hymnenverse sind meist zu Strophen von vier Kurzzeilen zusammengeordnet. Nun zeigen aber das Ludwigslied, Christus und die Samariterin und der Psalm 138 im Wechsel mit diesen aus zwei Langzeilen bestehenden Strophen solche aus drei Langzeilen, und im Liede „De Heinrico“ scheinen entsprechend drei- und vierzeilige Strophen zu wechseln. Solche Strophen von sechs oder acht Kurzzeilen kennt zwar auch die lateinische Dichtung (man vergleiche z. B. des Hrabanus Maurus „De nativitate Domini“, „De caritate et avaritia“, Dümmler, Poetae latini aevi Carol. II, 252, 255), aber der Wechsel innerhalb eines und desselben Liedes kann kaum aus ihr stammen. Man hat daher den Ursprung dieses Gebrauches in der Alliterationsdichtung gesucht, wo in altnordischen Liedern tatsächlich Strophen von ungleicher Zahl der Langzeilen miteinander wechseln. Aber bei den Westgermanen sind strophische Stabreimdichtungen von der Art der nordischen nirgends nachzuweisen, eine Herleitung von zwei- und mehrzeiligen Strophen in den deutschen gereimten Gedichten aus deutschen alliterierenden muß also für ganz unsicher gelten. Dagegen wird man für die ungleichen Strophen auf deutschem Boden, ebenso wie das auch aus anderen Gründen für die nordischen feststeht, annehmen dürfen, daß sie gegen Gesangsvortrag der betreffenden Gedichte sprechen.

XI. Die Prosa bis zum Tode Karls des Großen.

§ 55.

Älteste Prosadenkmäler: Glossen und Gespräche.

Was man in der Literaturgeschichte zu behandeln pflegt, das sind, je näher man der Neuzeit kommt, um so ausschließlicher die Erzeugnisse künstlerischen Schrifttums, die Werke der Dichtung in Vers und Prosa. Wollte man diesen Begriff in voller Strenge auch auf die althochdeutsche Zeit anwenden, so wäre ihre „Literaturgeschichte“ mit den bisher behandelten Abschnitten erledigt. Aber bei den ersten Anfängen einer Literatur pflegt man, teils aus sprachlichen und teils aus kulturgeschichtlichen Gründen, möglichst alles,

was an schriftlichen Aufzeichnungen überhaupt erhalten ist, in die Darstellung mit einzubeziehen. Und so sind denn, obwohl es eine „schöne Literatur“ in Prosa im Althoch- und Altniederdeutschen nicht gegeben hat, gleichwohl die Prosadenkmäler dieser Mundarten hier mit zu behandeln, und von eingehender Besprechung bleiben allein die sogenannten *Glossen* ausgenommen. Schon in früher Zeit war es begreiflicherweise für die in den römisch-christlichen Kulturkreis versetzten Germanen ein Bedürfnis, sich die Ausdrücke lateinischer Schriften, die in ihrem staatlichen und kirchlichen Leben eine Rolle zu spielen hatten, durch Umsetzung in die entsprechenden Begriffe der eigenen Sprache deutlich zu machen. So sind schon in der Merowingerzeit, etwa im sechsten Jahrhundert, in den lateinischen Handschriften der *Lex Salica*, des Gesetzbuches der salischen Franken, zahlreiche fränkische Wörter und Sätze dem Text beigelegt worden, und man hat diese Glossen durch den Zusatz *mall.* oder *malb.* als Ausdrücke gekennzeichnet, die an der Gerichtsstätte (am „Malloberg“) üblich seien (vgl. von Amira, *Grdr. d. germ. Rechts*, S. 33 ff.; Jac. Grimm in *Merkels Ausgabe*; Kern in der Ausgabe von Hessels und Kern; van Helten, *PBB.* 25, 225 ff.).

Im eigentlichen Deutschland entwickelte sich dann im 8. Jahrhundert eine rege Glossatoren Tätigkeit in den Klöstern und setzte sich bis über den Abschluß des althoch- und altniederdeutschen Zeitalters hinaus fort. Die Bibel, die Kirchenväter, christliche Dichter und wissenschaftliche Werke des lateinischen Mittelalters werden mit beigezeichneten deutschen Wörtern versehen; Wörterbücher, in denen Ausdrücke lateinischer Schriften wiederum lateinisch erklärt sind, werden ganz oder teilweise ins Deutsche übertragen; und durch Übersetzung von sachlich geordneten Wortsammlungen, die — wie etwa ein Teil des sogenannten *Vocabularius Sancti Galli* — Verzeichnisse der Namen von Körperteilen, Tieren usw. enthalten, stellte man praktisch brauchbare Verdeutschungslisten her. Für eine recht frühe Glossatorenarbeit in bairischen Klöstern zeugt etwa die Grundlage des sogenannten *Keronischen Glossars*, dessen Überlieferung dann weiterhin eine verwickelte Geschichte durchlaufen hat. In der Zeit Karls des Großen aber entfaltete Reichenau eine besonders rege Tätigkeit auf diesem Felde.

Die deutsche Übersetzung (*interpretamentum*) des zu erklärenden lateinischen Wortes (*lemma*) wird gern zwischen die Zeilen des lateinischen Textes geschrieben; und da solche Interlinearglossen,

wenn sie sich häufen und gar die einzelnen Wortformen wiedergeben, den Eindruck von Übersetzungen machen, so bezeichnet man sie auch als Interlinearversionen. Andererseits veranstaltete man aber auch Sammlungen von Wortübersetzungen, wörterbuchähnliche Glossare, und diese konnten entweder alphabetisch geordnet oder nach sachlicher Anordnung zu Realglossaren gestaltet sein.

Unter den alphabetischen Glossaren ist das älteste das sogenannte *Keronische Glossar*, das um die Mitte des 8. Jahrhunderts in Baiern entstanden sein muß; es ist uns in drei aus alemannischen Gegenden stammenden Handschriften erhalten: einer Pariser Handschr. (Pa) in bairischer Mundart mit alemannischen Einflüssen, einer St. Galler Handschr. (K) in alemannischer Mundart und einer Reichenauer Handschr. der Landesbibliothek in Karlsruhe (Ra) in alemannischer Mundart mit bairischen Spuren. Von diesem Keronischen Glossar ist in Baiern um 790 eine verkürzende Bearbeitung hergestellt worden, die man als das *Hrabanische Glossar* bezeichnet (es wurde ohne Grund dem Hrabanus Maurus zugeschrieben, wie jenes andere Glossar fälschlich einem St. Galler Mönche Kero); es ist in vier Handschriften erhalten, von denen zwei (R α und R β) in Wien und zwei (R γ und R δ) in München sind — sie alle zeigen bairische Mundart. — Eine Reihe von weiteren alphabetischen Glossaren weist im letzten Grunde auf Reichenau zurück: so das in Karlsruhe befindliche Glossar Rd—Jb (kurz nach 800 entstanden) und die in Murbach geschriebenen sogenannten Juniusschen Glossen der Oxforder Bodleiana (Ja Jb Jc). — Unter den Realglossaren sind besonders der um Mitte des 8. Jahrhunderts entstandene und in Sankt Gallen geschriebene *Vocabularius Sancti Galli* und die um 800 verfaßten Kasseler Glossen zu nennen.

Unter den späteren bedeutendsten und ältesten Glossensammlungen weisen in alemannisches Gebiet die Reichenauer Handschrift Rb (aus dem 8.—9. Jahrhundert), die aus St. Blasien im Schwarzwald stammenden St. Pauler Glossen (8. Jahrhundert), die Schlettstadter Vergilglossen und die Leidener Glossen; nach Baiern weisen das ahd. Glossar Clm. 18140, Tegernseer Vergilglossen, Wessobrunner und Monseer Glossen; nach Ostfranken die aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts stammenden Frankfurter Glossen zu den *Canones*, nach Mittelfranken die Trierer Glossen. Auch aus niederdeutschem Gebiete sind eine Anzahl von Glossensammlungen überliefert, unter denen die bedeutsamsten die Essener Evangeliiarglossen sind, die St. Petrier Bibel- und Mischglossen, die

Werdener Prudentiusglossen und die Oxforder Vergilglossen; die aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts stammenden Merseburger Glossen zeigen nicht, wie meistens angenommen wird, eine englisch-friesische, sondern eine rein friesische Mundart (vgl. Siebs, Grundriß d. germ. Phil.² I, 1157).

In den deutschen Grenzgebieten hat man in althochdeutscher Zeit auch schon kleine Sprachführer für Reisende verfaßt. So ist den Kasseler Glossen, einem ans Ende des 8. Jahrhunderts gehörenden bairischen Sachglossar, das in einer aus Fulda stammenden Kasseler Handschrift des 9. Jahrhunderts überliefert ist, ein Verzeichnis von Redensarten angefügt, die dem praktischen Verkehr zwischen Deutschsprechenden und Romanen dienen sollen: Fragen nach Namen, Herkunft, Wünschen, Ausdrücke für Gehen, Kommen, Verlangen und Ausführen werden übersetzt, und in einer Bemerkung über die Dummheit der Welchen und die Klugheit der Baiern macht der Verfasser schließlich seinem Ärger über die Schwierigkeiten der sprachlichen Verständigung Luft (Gl. 3, 12, 24 ff.; 13, 2 ff.; Braune, Leseb. VI, 2). Könnte dieser kleine Führer in die deutsch-italienischen Alpengegenden gehören, so war ein anderes ähnliches Denkmal des 10. Jahrhunderts, erhalten in einer Pariser Handschrift, von der ein Blatt sich auch in der Vatikanischen Handschrift befindet, für den Verkehr zwischen Deutschen und Franzosen bestimmt. Die verzeichneten Redensarten scheinen für einen in Begleitung seines Herrn reisenden ritterlichen Dienstmann gewählt zu sein. Ihr Deutsch gehört ins lothringische Grenzgebiet und ist von dem romanischen Aufzeichner arg entstellt. (W. Grimm, Abhh. d. Berliner Akad. 1849, 1851 = Kl. Schr. III, 472 ff.; K. Weinhold, Wiener Sitzungsber. 71 [1872], 767 ff.; Martin, ZfdA. 39, 9 ff.)

Die Althochdeutschen Glossen, gesammelt und bearbeitet von Elias Steinmeyer und Eduard Sievers. 4 Bde. Leipzig 1898. — In E. G. Graff's Althochdeutschem Sprachschatz (7 Bde., Berlin 1834—36) sind alle bis damals bekannten Glossare verwertet. — Braune, *Ahd. Lesebuch No. 1*. — R. Kögel, *Literaturgeschichte* II, 418 ff., 502 ff. — E. Steinmeyer, in *Ergebnisse und Fortschritte der germ. Wissenschaft* S. 205—208; 24. — Ehrismann, *Gesch. d. deutschen Lit.* 242 ff. — Elis Wadstein, *Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler* mit Anmerkungen und Glossar, Norden und Leipzig 1899.

§ 56.

Geistliche Bestrebungen Karls des Großen: Weißenburger Katechismus, Sankt Galler Paternoster und Credo, Freisinger Paternoster.

Die Entwicklung einer eigentlichen ahd. Prosaliteratur, die über die Bedürfnisse des Wörterbuches und des Sprachführers hinausweist, steht, wie zuerst Scherer dargetan hat, in unmittelbarem Zusammenhange mit der Persönlichkeit und den Bestrebungen Karls des Großen. Der einfache Frankenkönig war seit der Unterwerfung der Sachsen, der Einverleibung Baierns und vor allem seit der Gewinnung des Langobardenreiches in Italien in den Besitz einer den Okzident beherrschenden Machtstellung gelangt. Mit dem Gedanken einer universalen Herrschaft aber verband sich ihm, dem eifrigen Verehrer der Lehre Augustins vom Gottesstaat, das Gefühl der Verantwortung auch für das geistliche Heil seiner Untertanen. Nicht nur bedeutete ihm die politische Unterwerfung der Sachsen gleichzeitig die Bekehrung des heidnischen Stammes zum Christentum, sondern die Sorge für Verbreitung und Erhaltung des wahren Glaubens und der christlichen Moral in allen Teilen seines Reiches ist stets in ihm lebendig. Schon bevor durch die Kaiserkrönung seine Stellung auch der Form nach die Weihe der Universalität erhalten hat, entscheidet er selbst an der Spitze von Reichskonzilien über Fragen der kirchlichen Lehre, und er scheut nicht davor zurück, etwa in Sachen der Bilderverehrung auf der Synode zu Frankfurt selbst gegen die Entscheidung des Papstes das in Glaubensdingen für Recht Erkannte durchzusetzen. Zur Erreichung seiner Ziele aber bedurfte er vor allem einer Geistlichkeit, die in Dingen des Glaubens und der Moral mit genügenden Kenntnissen ausgerüstet war, um dem Volke Lehrer und Führer auf dem vom Herrscher vorgeschriebenen Wege sein zu können. Daher steht die Sorge für die Hebung der Bildung unter der Geistlichkeit und weiter auch in Kreisen der Laien unter seinen Bestrebungen an hervorragender Stelle. Karl selbst, die Frauen seines Hauses und die am Hofe aufwachsende vornehme Jugend des Reiches gingen daher in die Schule Alkuins. Später schuf dieser hervorragende Gelehrte im Martinskloster zu Tours eine nach dem Vorbild von York eingerichtete geistliche Musterschule. Schon vorher aber, am 23. März 789, hatte Karl von einem Reichstage zu Aachen aus seine *Admonitio generalis* erlassen, ein Rundschreiben an die Bischöfe und Äbte, und in ihr

den Wunsch ausgesprochen, daß mit allen bischöflichen Kirchen und Klöstern Schulen verbunden werden sollten, in denen die Knaben im Schreiben und Lesen, in Kirchengesang, Rechnen und Grammatik unterrichtet würden (Admon. gener. cap. 72; Boretius 1, 60). Und ein Capitulare von 802 ordnet sogar einen allgemeinen Schulzwang an (Boretius 235; Kelle zu 105, 14; Dahn 4, 333).

In der Admonitio generalis, die überhaupt ein bedeutsames Denkmal aller seiner geistlichen und Bildungsbestrebungen ist, werden die Bischöfe und Äbte des Reiches auch ermahnt, das Gebet des Herrn und die Glaubensbekenntnisse sich sorgfältig einzuprägen und dem Volke darüber zu predigen. Auch soll dieses über die Hauptsünden belehrt werden, wie sie im Galaterbriefe 5, 19—21 verzeichnet sind, und die Geistlichkeit soll dafür sorgen, daß das „Gloria patri“ überall in würdiger Weise gesungen werde.

Unmittelbar an die Forderung dieses Rundschreibens nun knüpfen verschiedene alte Versuche an, die hier genannten Stücke ins Deutsche zu übertragen. Eine jetzt der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel gehörige Handschrift, die im 9. Jahrhundert zu Weißenburg im Elsaß geschrieben ist, enthält an zwei verschiedenen Stellen fünf eng zusammengehörige Übersetzungen dieser Art. Die Reihe beginnt mit dem Vaterunser, dem sich eine ebenfalls deutsche Erklärung der Bitten anschließt; dann folgt das Verzeichnis der Hauptsünden, wobei jedesmal dem lateinischen Ausdruck eine deutsche Übertragung beigesellt ist; darauf zwei Glaubensbekenntnisse, zuerst das die drei Artikel enthaltende Symbolum apostolicum, dann das sogenannte Symbolum Athanasianum, die in der abendländischen Kirche geltende Formulierung der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Christi. Den Beschluß macht die Übersetzung des „Gloria in excelsis Deo“, d. h. des mit diesen Worten der Engel beginnenden Lobgesanges, der in der Messe verwendet wird. Man erkennt hier fast alle die Stücke wieder, deren Kenntnis und Verbreitung in der Admonitio Karls gefordert wurde. Nur bei dem letzten scheint ein Mißverständnis begegnet zu sein: statt des im Rundschreiben genannten „Gloria patri“, das im kirchlichen Gesange eine große Rolle spielt (Kelle 1, 58), ist das längere „Gloria in excelsis“ übersetzt worden. Daß aber trotzdem dieser ganze „Weisenburger Katechismus“ mit der Admonitio in engem Zusammenhange steht, wird zur Gewißheit, wenn man sieht, wie im Sündenverzeichnisse sowohl diese wie jener die im Bibeltexte des Galaterbriefes genannte „impudicitia“ übergehen. Die altertümliche

Sprache des deutschen Denkmals verweist dieses in eine frühere Zeit als die einzige erhaltene Handschrift, und da die verwendete Mundart das Südrheinfränkische der Weißenburger Gegend ist, so darf man annehmen, daß die Übersetzung selbst, angeregt durch die Admonitio, noch im 8. Jahrhundert zu Weißenburg angefertigt worden ist. Verglichen mit den Glossenarbeiten und auch mit den meisten zusammenhängenden Übersetzungstexten der frühen althochdeutschen Zeit, zeigt die Weißenburger Arbeit eine ungewöhnlich gute Kenntnis des Lateinischen und auch ein seltenes Geschick in der Handhabung der deutschen Sprache zu einem solchen gelehrten Zweck. Wenn im zweiten Glaubensartikel Pontius Pilatus als der „pontische“ Pilatus wiedergegeben ist, so handelt es sich dabei nicht um einen Fehler des Übersetzers, sondern um einen Irrtum, der unter den damaligen Theologen, und nicht nur innerhalb Deutschlands, ganz verbreitet war (vgl. Scherers Zitate zu der Stelle, Denkm.³ 2, 338 und Heliand v. 5129 ff.). Geradezu eine stilistische Verfeinerung über die Vorlage hinaus aber ist es, wenn ebenda hinter den Worten *uf steig ci himilon* nicht in wörtlicher Übertragung mit *sizzit*, sondern mit *gisaz ci cesuûn gotes* „er setzte sich“ fortgefahren wird. Wirkliche Übersetzungsfehler finden sich nur im Symbolum Athanasianum, und zwar handelt es sich hier nicht etwa bloß um gelegentliche Mißverständnisse gegenüber dem schwierigen und in der Volkssprache tatsächlich nicht leicht wiederzugebenden Inhalt des dogmatischen Textes, sondern mehrfach um grobe grammatische Schnitzer. Eigentümlich ist auch, daß der im Symbolum Apostolicum und im Athanasianum völlig gleichlautende Bericht über Christi Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes und Wiederkunft an den beiden Stellen mit völlig verschiedenen Worten wiedergegeben ist. Man wird unter diesen Umständen nicht gern der üblichen Ansicht beipflichten, daß alle Stücke des Katechismus von einem und demselben Übersetzer herrühren. Vielmehr erscheint es wohl ratsamer, das Symbolum Athanasianum als die Arbeit eines anderen Mannes anzusehen. Sicherlich aber haben beide Übersetzer zur gleichen Zeit im gleichen Kloster und nach gemeinsamem Plane gearbeitet.

Eine ähnliche Katechismusübersetzung hat man wohl beim gleichen Anlaß auch in St. Gallen vorgenommen. Davon gibt der Inhalt einiger Blätter Kunde, die mit der aus dem Schlusse des 8. Jahrhunderts stammenden Handschrift des sogenannten Keronischen Glossars zusammengebunden worden sind: sie überliefern

eine alemannische Übersetzung des Paternoster und des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die durch den Charakter der Schrift wie der Sprache in die Zeit um 790 verwiesen wird. Die Arbeit steht tief unter der gleichzeitigen Weißenburger: ohne Rücksicht auf die Regeln der deutschen Wortstellung ist der lateinische Text Wort um Wort übertragen, und dabei sind grobe Mißverständnisse und Fehler untergelaufen: so wird etwa die erste Bitte des Vaterunser mit „heilige deinen Namen“ übersetzt oder *sub Pontio Pilato* als „unter der Gewalt (*potentia!*) des Pilatus“ aufgefaßt.

Mit besseren Kenntnissen ausgerüstet ist ein bairischer Geistlicher — vermutlich in Freising — daran gegangen, der Admonitio folgend seinen Landsleuten das Vaterunser und eine Auslegung seiner einzelnen Bitten zugänglich zu machen. Er fügte jeder lateinischen Bitte eine deutsche Übersetzung und Erklärung bei. Die Übertragung ist fehlerfrei, und der deutschen Sprache ist nicht zugunsten der lateinischen Ausdrucksweise Gewalt angetan. Die Überlieferung des Denkmals reicht nicht in seine vermutliche Entstehungszeit zurück: von den beiden ziemlich stark von einander abweichenden Handschriften — beide sind jetzt in München — gehört die ältere und bessere, in Freising entstandene etwa ins dritte Viertel, die andere, einst in St. Emmeram zu Regensburg befindliche erst ans Ende des 9. Jahrhunderts (zum Alter der Handschrift vgl. Kögel, Litgesch. I, 2, 459 ff.). Auf den lateinischen Text jeder Bitte des Vaterunser folgt die deutsche Übersetzung und die Erklärung.

Wohl nur durch Zufall läßt eine aus dem Jahre 821 stammende Regensburger Handschrift auf einen Text der Admonitio Karls ein Gebet in rheinfränkischer Mundart und dessen lateinische Übersetzung folgen. Immerhin aber darf man die ältesten deutschen Gebete wenigstens als Gattung zu den Bestrebungen und Verordnungen des Herrschers in Beziehung setzen. Denn in einer Bestimmung des Konzils, das 794 unter seinem persönlichen Vorsitz zu Frankfurt stattfand, wird ausdrücklich hervorgehoben, daß man in jeder Sprache zu Gott beten dürfe, und das Gebet, wenn es recht sei, auch in jeder Sprache erhört werde (Boretius I S. 78; Kelle S. 54 Anm.). Das erwähnte fränkische Gebet nun spricht in schlichten Prosaworten, nicht — wie Scherer annehmen zu dürfen glaubte — in Versen, eine Bitte um rechten Glauben, guten Willen, Weisheit und Gnade aus. Mit ganz ähnlichen Worten wird um dasselbe gebeten in dem kurzen Stücke bairischer Prosa,

das sich den Versen des sogenannten „Wessobrunner Gebetes“ (§ 39) unmittelbar anschließt. Wie Kelle (S. 62) gezeigt hat, stimmt der Inhalt der Gebetsformeln überein mit denen lateinischer Gebete, die der Priester in der Messe zu sprechen hatte.

§ 57.

Taufgelöbnisse und Exhortatio ad plebem christianam.

In demselben Jahre (789), aus dem die *Admonitio generalis* stammt, ordnete Karl in einem Edikt an (Boretius I S. 64), daß auch die Taufe *secundum morem Romanum* vollzogen werden müsse. Damit war festgesetzt, daß die Abschwörung des unrechten Glaubens und das Bekenntnis zum wahren Glauben, wie es Täufling oder Paten vor dem Priester abzulegen hatten, sich an die in der römischen Kirche übliche Formel halten mußten. Diese Formel bildet daher auch die hauptsächliche Grundlage zweier deutscher Texte des Taufgelöbnisses, die aus jener Zeit erhalten sind. Der wichtigste Unterschied von der lateinischen Vorlage (Kelle, Anm. zu S. 43 Z. 13) ist beiden gemeinsam und besteht darin, daß ausdrücklich von heidnischem Kulte und heidnischen Göttern die Rede ist. Offenbar diente diese deutsche Ausgestaltung des Taufgelöbnisses der Heidenmission, im Reiche Karls also der Mission unter den niedergeworfenen Sachsen, deren Bekehrung 775 vom König beschlossen und dann wohl etwa seit der Unterwerfung Widukinds (785) in größerem Maßstabe zur Entwicklung gekommen war.

Der eine der deutschen Texte, das fränkische Taufgelöbniß, ist einmal in der ostfränkischen Sprachform der alten fuldischen Schreibschule überliefert in der Handschrift, die auch die Merseburger Zaubersprüche enthält, und daneben in einer aus dem Jahre 1607 stammenden mangelhaften Abschrift eines Speierer Codex, in der das Denkmal Kennzeichen der rheinfränkischen Mundart an sich trägt. In beiden Handschriften bildet es den Eingang eines lateinischen Taufrituals (ZfdPhil. 8, 216 ff.). Die deutsche Formel enthält in der Abschwörung die drei Fragen und Antworten des unter Karl maßgebend gewordenen lateinischen Textes. Nur ist in der zweiten der Ausdruck *operibus* durch die alliterierende Wendung *uuerc indi uuillon* verstärkt wiedergegeben, und die dritte, die in der Vorlage nur von den *pompae* des Satans spricht, legt diesen Begriff als „heidnischen Kult“ aus und spricht von Opfern und Göttern. Das anschließende Glaubens-

bekenntnis zeigt genau die Form, die Hrabanus Maurus in seiner Schrift *De institutione clericorum* (lib. 1 cap. 27) verwendet: auf die drei Hauptpunkte des apostolischen Bekenntnisses folgt das Thema des athanasianischen, d. h. das Bekenntnis zur Dreieinigkeit, und daran schließen sich wieder drei Punkte aus dem Schlußteil des Apostolikums.

Die zweite der deutschen Taufformeln, das sächsische Taufgelöbniß, bezeugt auch durch die Mundart, in der sie niedergeschrieben ist, daß sie für die Mission unter den heidnischen Sachsen bestimmt war. Die Handschrift aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts — sie ist aus der Heidelberger Bibliothek in die Vatikanische gelangt — befand sich früher in Mainz und wird auch dort geschrieben sein. Der Mainzer Schreiber hat in den Text einige hochdeutsche Formen hineingebracht; der Dialekt der Vorlage aber, die er abgeschrieben hat, war altsächsisch und zwar ein Altsächsisch, das englisch-friesischen Einschlag zeigt. Da nun zu dem Missionsgebiet, das dem Erzbistum Mainz zugeteilt war, gerade auch der Südosten der sächsischen Stammlande gehörte, wo im Gau Friesenfeld in der Gegend von Merseburg tatsächlich friesische Siedlungen bestanden, so hat Leitzmann (PBB. 25, 567 ff.) angenommen, daß die Taufformel der Mainzischen Mission in jenen südöstlichen Gebieten gedient habe. Der Vermutung, daß wir es mit friesischer Sprache zu tun haben, steht aber die unfriesische Form *halogan* „heiligen“ entgegen. — Auch in diesem Denkmal besteht die Abschwörungsformel aus den drei Fragen und Antworten des lateinischen Grundtextes; nur haben die zweite und dritte den Platz gewechselt. Auch hier sind die *opera* durch eine alliterierende Formel (*uuercum and uuordum*) wiedergegeben. Auch hier steht für *pompae* das Wort Opfer; und wie im fränkischen Taufgelöbniß im unmittelbaren Anschluß hieran die heidnischen Götter genannt sind, so schloß sich auch hier ursprünglich an die Erwähnung der Opfer und nicht wie in der überlieferten Abschrift an die umgestellte Frage nach den *uuerc and uuord*, die ja vielmehr die zweite Frage gebildet haben muß, die Absage an die sächsischen Hauptgötter Thunaer, Woden und Saxnot und an die unholden Geister, die in ihrem Gefolge sind. Der Name des obersten Gottes steht hier wie in der Nordendorfer Runeninschrift eingerahmt von den beiden anderen, ganz wie nach dem Bericht Adams von Bremen im schwedischen Reichstempel zu Upsala das Bild Thors als des dortigen Hauptgottes zwischen denen von Wodan und Fricco aufgestellt war. Das an-

schließende Glaubensbekenntnis enthält hier nur die drei ersten von den in der fränkischen Formel stehenden Fragen. Trotz der Abweichungen untereinander weisen aber beide Denkmäler wohl auf eine gemeinsame Vorstufe zurück: auf eine bestimmte Form, in der man zur Zeit Karls des Großen das römische Taufgelöbnis zu Missionszwecken in deutscher Sprache zu verwenden pflegte; man bediente sich dabei offenbar teils der fränkischen Mundart der hochdeutschen Bekehrer, teils wie in der sächsischen Formel, die ja auch durch ihre Aufzählung der einzelnen Götternamen eine genauere Kenntnis des Missionsgebietes verrät, des Dialektes der Täuflinge.

Vom Jahre 802 ab wird in den Verordnungen Karls des Großen die Forderung erhoben, die Priester sollten dafür sorgen, daß ihre Gemeindeglieder das Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn auswendig lernten (Denkm. 2, 325). Für die Form, in der den Laien diese Aufgabe eingeschärft werden sollte, ist ein lateinischer Text aufgesetzt worden. Man benutzte dazu die Worte, mit denen nach der vorgeschriebenen römischen Liturgie der Priester die zu Taufenden auf die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses aufmerksam zu machen hätte, bevor er es ihnen vortrug (Kelle S. 51 und Anm.). Daran fügte man einen kurzen Hinweis auf das Vaterunser und hob weiterhin hervor, wie wichtig es vor allem für die Taufpaten sei, das Glaubensbekenntnis auswendig zu wissen und es ihren Patenkindern beibringen zu können. Der vorgetragenen Mahnung Folge zu leisten, fordere — so heißt es am Schlusse — nicht nur Gottes Gebot und das eigne Heil, sondern auch der „Befehl unseres Herrn“, d. h. eben die geistliche Gesetzgebung des Kaisers. Diese *Exhortatio ad plebem christianam* (so hat einer der frühesten Herausgeber, Eccard, das Stück passend benannt) ist dann auch ins Deutsche übertragen worden. Eine bairische, vielleicht in Freising angefertigte Übersetzung wird zuerst mit dem lateinischen Grundtext von zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts, einer aus Fulda (cod. theol. 24, 40) stammenden Kasseler und einer Freisinger, jetzt in München befindlichen (cod. lat. 6244, 20) überliefert. Wenn auch der nicht ganz einfache lateinische Satzbau dem Übersetzer die Nachbildung in gutem und klarem Deutsch erschweren mußte, so hat dieser doch seine Aufgabe mit Verständnis gelöst und sich sogar im Ausdruck einige kleine Freiheiten gegenüber der Vorlage erlaubt.

§ 58.

Interlinearversionen: Benediktinerregel; Murbacher Hymnen; Psalter; Carmen ad Deum.

In demselben Jahre, in dem vermutlich der Wortlaut der Exhortatio anschließend an den „Befehl unseres Herrn“ festgelegt worden ist, ließ der Kaiser auf dem Konzil zu Aachen (Oktober 802) vor allen anwesenden Äbten und Mönchen die Klosterregel des Heiligen Benedikt von Kundigen vorlesen und erklären (Mon. Germ. Script. I, 38; Annal. Lauresham. c. 35 anno 802), und in der folgenden Zeit machten seine Erlasse wiederholt darauf aufmerksam, daß die Klosterinsassen ihre Regeln genau zu kennen und innezuhalten hätten. Die Sorge um die Benediktinerregel, die der Stifter des Ordens selber für sein Kloster Monte Casino aufgezeichnet hatte, und in der die Grade und Beschäftigungen der Klosterinsassen, ihr tägliches Leben und ihre Andachtsübungen genau festgelegt sind, ließ sich der Herrscher überhaupt eifrig angelegen sein. Da sie von Anfang an nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in einer erweiterten, von Benedikts zweitem Nachfolger, dem Abt Simplicius von Monte Casino bearbeiteten Fassung verbreitet worden war, so richtete Karl der Große im Jahre 787 ein Schreiben an den damaligen Abt Theodemar und erbat sich von ihm eine genaue Abschrift des ursprünglichen Textes. Diese mit größter Genauigkeit ausgeführte Kopie bildete dann im 9. Jahrhundert die Grundlage für eine weitere Verbreitung der echten Regula: ein getreues Abbild von ihr gelangte im Jahre 817 nach dem Kloster Reichenau und später nach St. Gallen (cod. 914 der Stiftsbibliothek). In der Zeit aber, da der Kaiser den Klosterinsassen eine eingehendere Beschäftigung mit ihrer Regel einschärfte, besaß man hier noch nicht diesen authentischen Text, sondern nur die Fassung des Simplicius, wenn auch in einer Gestalt, die in Einzelheiten sekundär von dem Original Benedikts Einflüsse erfahren hatte. In diesen Text nun trug man damals in St. Gallen eine deutsche Übersetzung ein. Ihre Sprachformen weisen, wie Henning gezeigt hat, in die ersten Jahre des 9. Jahrhunderts, und man wird die Arbeit daher mit den Anordnungen des Kaisers in Zusammenhang bringen dürfen. Die Übersetzung ist eine sogenannte Interlinearversion, d. h. es ist „zwischen den Zeilen“ jedem lateinischen Worte das entsprechende deutsche übergeschrieben, so daß also nicht ein zusammenhängender deutscher Text, sondern nur eine fortlaufende Reihe

von Wörtern entsteht, deren Sinn ohne Heranziehung des Lateinischen kaum verständlich sein würde. Schon die Art der Arbeit bringt es mit sich, daß häufige Fehler begegnen, da die Versuchung naheliegt, die lateinischen Wörter einfach nach ihrer Form und ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zueinander zu übertragen. Gleichwohl läßt sich in der Übersetzung der Benediktinerregel deutlich das Bestreben wahrnehmen, Zusammengehöriges durch Kongruenz in Genus und Kasus zu verbinden, auch wenn die Worte voneinander getrennt stehen und der lateinische Text eine falsche Wiedergabe nahelegt; auch wird bei Verwendung der von Verben oder Präpositionen abhängigen Kasus der Unterschied des lateinischen und deutschen Gebrauches beachtet. Aber freilich längst nicht immer ist die Aufmerksamkeit des Übersetzers wach geblieben, und gewisse Arten von Fehlern zeugen dafür, daß seine Lateinkenntnis nicht gerade hoch stand: so leitet er etwa *impigerunt* (zu *impingo*) von *impius* (vgl. *pius* = *erhaft*) ab und überträgt es mit *êrlôso tâtun* (S. 16), oder er verwendet gelegentlich ohne Grund falsche Kasus. Besonders schlecht ist er mit den Genera verbi vertraut: fast regelmäßig gibt er die Deponentia durch die deutsche Passivumschreibung wieder. Mit dem Fortschreiten der Arbeit erlahmt dann die Übersetzertätigkeit: viele Worte bleiben ohne Übertragung, von anderen werden nur noch die Endungen hingeschrieben, und schließlich erhalten einige Abschnitte gar nichts Deutsches mehr beigelegt. Wortschatz und technische Eigenart bleiben sich in der gesamten Arbeit gleich. Es ist daher fraglich, ob man orthographische Unterschiede zwischen bestimmten Teilen des Werkes tatsächlich mit Steinmeyer und Seiler auf verschiedene Verfasser zurückführen darf. Der erhaltene Text jedenfalls gibt sich durch die Art einiger Fehler (S. 107: eine Doppelschreibung, durch zwei *aut* veranlaßt!) nur als eine Abschrift zu erkennen (Steinmeyer, ZfdA. 16, 132 und 17, 431; Seiler, PBB. 2, 169).

In dem Nachbarkloster St. Gallens auf der Insel Reichenau war, wie bereits erwähnt, zur Zeit Karls des Großen die Glossierung lateinischer Texte besonders im Schwange. Man darf daher wohl erwarten, daß hier auch Interlinearversionen, d. h. vollständige, aber im Stil der Glossierung einzelner Wörter gehaltene Übersetzungen angefertigt worden sind. Und in der Tat läßt sich eine derartige Arbeit, die sogenannte *Murbacher Hymnenübersetzung*, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Reichenauer Kloster zuweisen. Früher nur aus einer Abschrift des

niederländischen Gelehrten Franciscus Junius bekannt, ist der Text im Jahre 1874 von E. Sievers zum ersten Male aus der dem Anfang des 9. Jahrhunderts angehörigen Originalhandschrift veröffentlicht worden, die aus dem Besitze des Junius an die Bodleianische Bibliothek in Oxford (Jun. 25) gelangt war. Der Codex befand sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts in dem südsächsischen Kloster Murbach und ist vielleicht auch dort geschrieben. Wenigstens finden sich in dem Texte der Hymnenübersetzung Spuren einer auch sonst in Murbach nachzuweisenden Orthographie (z. B. *ch* vor hellen Vokalen; besonders *ouh!*). Die Sprache des Denkmals selbst aber sowie einiger ebenfalls in der Handschrift erhaltener Glossare ist nicht elsässisch, sondern hochalemannisch und weist also, da Murbach im Jahre 726 von Reichenau aus gegründet ist, wohl nach diesem Mutterkloster hin. Vielleicht ist sogar diese oder eine ähnliche Übertragung von Hymnen gemeint, wenn in Reichenauer Bibliothekskatalogen aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein Band „*de carminibus Theodiscae*“ und später ein solcher mit zwölf *carmina Theodiscae linguae formata* und ein anderer mit *carmina diversa ad docendum Theodiscam linguam* erwähnt werden (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiquarum* 1885, S. 8, 22). Die Reichenauer Verdeutschung der Hymnen zeugt von besserer Lateinkenntnis und größerer Sorgfalt als die St. Galler Übersetzung der Benediktinerregel. Überlegung spricht auch aus dem hier wie in vielen Glossenhandschriften angewendeten Brauche, manchen Wörtern zwei Verdeutschungen zur Auswahl beizufügen. Die übertragenen Texte sind 27 ambrosianische Hymnen. Der heilige Ambrosius (340—397) hat als Bischof von Mailand nach orientalischem, d. h. wohl syrischem, auch von der griechischen Kirche nachgeahmtem Vorbild den lateinischen Hymnengesang eingeführt. Seine Hymnenverse (unter den als ambrosianisch überlieferten sind die von ihm selbst verfaßten nicht immer mit Bestimmtheit herauszuerkennen) sind dann, wie schon ausgeführt worden ist (S. 190 ff.), in einer eigentümlichen Umbildung die Grundlage der altdeutschen Reimverse geworden (über des Ambrosius Hymnen vgl. W. Meyer, *Ges. Abhh.* 2, 119 ff. mit Fußnote).

Ins alemannische Sprachgebiet gehört neben der Benediktinerregel und der Hymnenübersetzung eine *Interlinearversion* des Psalters, von der vier einzelne Blätter, zwei zu Dillingen an der Donau (D. a. 12 der Lyzealbibliothek), zwei zu München (cod. germ. 5248) erhalten sind. Die Handschrift, aus der

sie stammen, ist im 9. Jahrhundert geschrieben. Eine genaue Zeitbestimmung mit Hilfe der Sprachformen ist kaum möglich. Wenn aber im Psalm 124, 4 das lateinische *torrens* „Strom“ mit dem alpinen Worte *leuinna* „Lawine“ wiedergegeben ist, das auch Reichenauer und St. Galler Glossarhandschriften verwenden, so wird dadurch die Übersetzung in das alemannische Alpengebiet verwiesen, und man darf die Arbeit wohl mit der eifrigen Übersetzertätigkeit der Reichenauer Mönche zur Zeit Karls des Großen in Verbindung bringen. Der lateinische Psalter, an dem hier ein nicht ungeschickter, aber auch keineswegs fehlerfreier Verdeutschungsversuch gemacht worden ist, spielte in den Andachtsübungen der Mönche, wie etwa ein Blick in die Benediktinerregel zeigt, eine höchst bedeutsame Rolle, und von jedem Geistlichen ward verlangt, daß er die Psalmen auswendig wisse.

An der Übersetzung eines Hymnus hat sich damals auch ein bairischer Geistlicher versucht. Eine aus Tegernsee stammende Münchner Handschrift des 9. Jahrhunderts (Cm. 19410) enthält ein lateinisches Gedicht, in dessen Text fortlaufend hinter den einzelnen Versen oder Halbversen ihre deutsche Übertragung eingefügt ist. Die bairischen Sprachformen weisen in den Anfang des Jahrhunderts. Die Art der Übersetzung zeigt, daß es sich auch hier um eine Interlinearversion handelt; nur sind von einem Abschreiber die ursprünglich über den lateinischen Wörtern stehenden deutschen in die Zeilen hineingerückt worden. Fehler und grobe Mißverständnisse sind dem Übersetzer untergelaufen. Doch sind sie hier zum Teil entschuldbar, denn der lateinische Text ist nicht leicht verständlich: es handelt sich um ein sogenanntes glossematisches Gedicht, das seinen Wortschatz absichtlich der antiken Dichtersprache, besonders dem Vergil entnimmt, und das sogar griechische Wörter einmengt. Der Dichter dieses *Carmen ad Deum* — so wird der auch in anderen Handschriften überlieferte Hymnus zumeist bezeichnet — wendet sich in der ersten Strophe an Gott, den Vater und Schöpfer, bittet in der zweiten den Herrn Christus um Schutz gegen die Versuchungen des Feindes, fleht weiterhin den Heiligen Geist an, das Herz von Sünden zu reinigen, und ersucht in der Schlußstrophe die Jungfrau Maria um Beistand beim Gebet. Er war, wie Mone vermutet und Schönbach eingehend begründet hat, ein Angelsachse: dem Geschmack seiner Landsleute entspricht ebenso die Verbindung von Reim und Alliteration, mit der er die Halbzeilen seiner achtsilbigen Verse aneinanderschließt, wie das kriegerische Bild

von dem Schilde Gottes, der die Geschosse des Versuchers abprallen läßt (vgl. Epheser 6, 11 ff.), so daß der Feind im schwarzen Gewande — *sé swearta féond* des angelsächsischen Epos — unverrichteter Dinge weichen muß. So liefert das kleine Denkmal trotz des geringen Wertes der Übersetzung doch ein beachtenswertes Zeugnis zur deutschen Geistesgeschichte: es berichtet von Einflüssen des angelsächsischen Christentums, die schon damals auch in Baiern am Werke gewesen sind (Giles, *anecdota Bedae* u. a. London 1850, S. 46 ff.).

§ 59.

Weltliche Denkmäler: Baseler Rezepte; Übersetzung der Lex Salica; Markbeschreibungen.

Für angelsächsische Beziehungen eines binnenländischen deutschen Klosters zeugt auch eines der wenigen Denkmäler weltlicher Prosa, die jene Zeit aufzuweisen hat: nämlich das zweite von den beiden Rezepten, die auf einer freien Stelle in eine aus Fulda stammende Baseler Handschrift des 8. Jahrhunderts (F XIII 15^a) eingetragen worden sind. Das erste dieser Rezepte gibt ein Mittel zur Heilung von Fieber an: Myrrhe, Schwefel, Pfeffer, Wegerich, Wegebrette, die Frucht des Sebenbaumes, Weihrauch, Fenchel, Beifuß, Wermut, Andorn und Heimwurz sollen, in Wein angesetzt, drei Tage stehen, und dann soll der Kranke unter strenger Wahrung einer genau vorgeschriebenen Lebensweise täglich zwei Becher von diesem Aufgusse zu trinken bekommen. Das Rezept war in Fulda offenbar wohlbekannt, denn es ist sogar in zwei Fassungen von verschiedenen Schreibern in die Handschrift eingezeichnet worden: einmal vollständig, in klarer Anordnung und in gutem fuldischen Ostfränkisch; es handelt sich dabei nicht um eine Abschrift oder um wörtliche Übersetzung eines fremdsprachigen Textes, sondern ausnahmsweise einmal um ein Stück deutscher Originalaufzeichnung. Davor steht dasselbe Rezept in lateinischer Sprache, kürzer und etwas verwirrt angeordnet. Auch dieser lateinische Text zeugt aber für heimischen Gebrauch in Deutschland, denn zwei der Pflanzennamen sind darin deutsch angegeben (zur Aufzeichnung vgl. Pongs S. 151 ff., 175 ff., 198 ff.).

Das zweite der Baseler Rezepte gibt Anweisungen, wie man durch Auflegen von gebranntem Salz, Seife und Austernschleim Krebsgeschwüre heilen soll. Das Hochdeutsch entspricht den halb mitteldeutschen, halb bairischen Schreibgewohnheiten der

älteren fuldischen Schule. Die Vorlage aber, nach der das Rezept kopiert ist, war eine Abschrift von der Hand eines Angelsachsen, der manche orthographische Eigentümlichkeiten und sogar ganze Wörter aus seiner eignen Sprache eingemengt hat. Und so gibt dies Denkmal denn Kunde von der Anwesenheit eines angelsächsischen Klosterinsassen in Fulda.

Erzählen diese Rezepte von einer wichtigen privaten Beschäftigung der Geistlichkeit, nämlich von ihrem Eifer für die Überlieferung medizinischer Kenntnisse, aus dem sich ja auch ihre Beschäftigung mit der keineswegs rein christlichen Gattung der Zaubersprüche erklärt, so weist ein weiteres Denkmal weltlicher Prosa wieder unmittelbar hin auf die kultur- und bildungsfördernde Regierungstätigkeit des großen Frankenherrschers selber. „Da er nach Annahme des Kaisertitels wahrnahm, daß an den Gesetzen seines Volkes manches fehle oder mangelhaft sei, sann er darauf, das Fehlende beizufügen, das Widerstrebende in Einklang zu bringen“ (Einhard, cap. 29). Diese Sorge des Kaisers für das Recht betätigte sich alsbald auf dem Aachener Reichstag im Oktober 802: er ließ hier vor versammelten Herzögen, Grafen, Gesetzeskundigen und allen anwesenden Laien sämtliche Stammesrechte, die in seinem Reiche schriftlich vorhanden waren, vorlesen und einen jeden sein Recht erklären (Ann. Lauresh. 35 anno 802 M.G.SS. I, S. 39). Diejenigen Rechte, die noch nicht aufgezeichnet vorlagen, ließ er — nach Einhards Zeugnis — niederschreiben. Die *Lex Salica*, das alte, aus der Merowingerzeit stammende Gesetzbuch der Salischen Franken, erfuhr unter seiner Regierung eine sprachlich bessernde Überarbeitung. Unmittelbar mit seinem zu Aachen vertretenen Wunsche aber, eine gründliche Kenntnis der Stammesrechte auch weiteren Kreisen im Volke zu vermitteln, steht wohl der Versuch in Verbindung, eben diese emendierte *Lex Salica* ins Deutsche zu übertragen. Von einer dem 9. Jahrhundert angehörigen Handschrift dieser Übersetzung hat sich ein Doppelblatt erhalten (No. 1072, 40 der Stadtbibliothek zu Trier), auf dem einzelne Teile des Inhaltsverzeichnisses und der beiden ersten Abschnitte des Gesetzbuches — über Vorladung zum Thing und über Schweinediebstahl — stehen. Die Sprachformen sind ostfränkisch und gehören dem beginnenden 9. Jahrhundert an. Da salisches Recht auch auf ostfränkischem Boden galt, so darf man annehmen, daß in einer Gegend dieses Mundartengebietes die vom Kaiser ausgehenden Anregungen den Versuch zeitigt haben, das dort gebräuchliche Gesetzbuch in

deutscher Sprache weiteren Kreisen zugänglich zu machen (Rich. Schröder, *Forschungen z. deutschen Gesch.* 19, 140; *ZfRechtsgesch.* 15, 43).

Einer bedeutend früheren Zeit gehören wohl ihrer Entstehung, nicht aber der überlieferten Sprachform nach einige ostfränkische Grenzurkunden an: die sogenannten Hamelburger und Würzburger Markbeschreibungen. Am 7. Januar 777 schenkte Karl der Große dem Kloster Fulda sein Besitztum Hamelburg an der fränkischen Saale, und am 8. Oktober desselben Jahres wurde Abt Sturm feierlich in den neuen Besitz eingewiesen. Für diese Gelegenheit war auf Grund eidlicher Aussagen von dort ansässigen Edlen eine genaue Grenzbeschreibung des zu übertragenden Gebietes angefertigt worden. Ihr in lateinischer Sprache aufgezeichneter Text ist in einer aus Fulda stammenden Münchener Urkunde erhalten. — Die beiden Würzburger Markbeschreibungen überliefert nur eine Aufzeichnung des 10. Jahrhunderts (Handschr. 66 der Würzburger Universitätsbibliothek). Aber die erste, lateinisch abgefaßte trägt das Datum des 14. Oktober 779. Sie nennt die Grenzen des auf dem westlichen Mainufer gelegenen Würzburger Gebietes, wie sie ein Sendbote des Königs, gestützt auf eidliche Aussagen von Sachverständigen für jeden einzelnen Abschnitt, festgelegt hat. Die zweite Urkunde, die in deutscher Sprache die ganze Würzburger Mark, „St. Kilians Kirchengut und den Besitz des Königs und der freien Franken“ (*Zeitschr. f. d. Wortforschg.* 7, 195 ff.) umschreibt, enthält kein Datum; aber von den Zeugen, die sie unterzeichnet haben, begegnen eine ganze Reihe wieder unter den Gewährsleuten der ersten Beschreibung. In welchem Verhältnis beide Stücke, die sich in den Angaben über das gemeinsam beschriebene westliche Gebiet nur teilweise decken, zueinander gestanden haben, läßt sich nicht mehr ausmachen. Als Denkmäler der deutschen Sprachgeschichte aber sind neben der rein deutschen auch die beiden lateinischen Beschreibungen von Bedeutung; denn auch sie enthalten eine größere Anzahl deutscher Wörter. Ganz heimisch muten auch den heutigen Leser noch die alten Flurnamen an, die sich schon ganz in den Formen der noch heute lebendigen ländlichen Namensgebung bewegen: es sei etwa das Habichtstal, die große Buche, die dörnichte Lache, der Mühlberg oder Gervins Rodung genannt.

§ 60.

*Der althochdeutsche Isidor und die Mondseer
Bruchstücke.*

Weit überragt werden die meisten Prosaarbeiten aus der Zeit Karls des Großen durch eine Gruppe von geistlichen Denkmälern, die unter dem Namen des a. h. d. Isidor bekannt ist. Es handelt sich dabei in erster Linie um eine Übertragung des von dem spanischen Bischof Isidor († 636) verfaßten Traktates „*De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Judaeos*“. Ein beträchtlicher Teil des ersten Buches davon ist erhalten in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (No. 2326): auf geteilten Blättern steht links der lateinische, rechts der deutsche Text. Die Schriftzüge weisen in die Zeit Karls des Großen, und das Deutsche, offenbar eine fränkische Mundart, ist in einer eigentümlichen, streng geregelten, in keinem anderen Denkmal wiederkehrenden Orthographie geschrieben. Derselbe Dialekt und dieselbe Schreibweise ist noch deutlich zu erkennen aus den Sprachformen einer anderen Handschrift, die ein kleineres, zum größten Teil mit dem Pariser Text sich deckendes Bruchstück der Isidorübersetzung bewahrt hat. Sie gehört dem beginnenden 9. Jahrhundert an und stammt aus dem Kloster Mondsee im Salzkammergut, wo Blätter von ihr im 15. Jahrhundert zum Einbinden anderer Codices benutzt worden sind; jetzt befinden sie sich auf der kaiserlichen Bibliothek zu Wien (Cod. 3093*), zwei Blätter auf der Bibliothek in Hannover. Die Handschrift ist in einem Kloster des bairischen Sprachgebietes abgefaßt, zu dem auch Mondsee gehört; denn die fränkische Sprache und Orthographie ist so reichlich mit bairischen Bestandteilen durchsetzt, daß man von einer absichtlichen Umschreibung des Textes ins Bairische sprechen muß. Außer dem Isidorfragment, das den Schluß der Handschrift bildete, enthalten nun diese Mondseer Blätter auch noch Teile anderer Übersetzungen in der gleichen Sprachform: beträchtliche Bruchstücke einer Übertragung des Matthäusevangeliums, Stücke einer Predigt, der von den ersten Herausgebern der Titel „*De vocatione gentium*“ gegeben worden ist; einen Teil der LXXVI. Predigt des hl. Augustin, in der die Erzählung von dem auf dem See wandernden und sinkenden Petrus (Matth. 14) allegorisch ausgelegt wird; endlich ein kleines Bruchstück von einer nicht näher bestimmbar anderen Homilie. Wie die Unter-

suchungen von Hench lehren, hat der Schreiber des Mondseer Codex zwei Vorlagen benutzt: die Isidorische Abhandlung lag ihm wahrscheinlich bereits in einer bairischen Umschrift des fränkischen Originals vor; die anderen Texte dagegen entnahm er einer wohl noch in der ursprünglichen Mundart geschriebenen Sammlung, in der das Matthäusevangelium den Schluß bildete, denn diesem folgt, wie noch die Abschrift zeigt, eine lateinische Widmung, die sich offenbar auf die ganze Reihe der Übersetzungen bezieht.

Diese Texte der Isidorgruppe sind nun nicht Übertragungen von der geistlosen Art der Interlinearversionen, sie bestehen auch nicht aus sklavischen Nachbildungen lateinischer Sätze mit deutschem Wortmaterial, sondern sie sind Arbeiten in wirklich guter deutscher Prosa. Vor allem bei dem Isidorischen Traktat hat der Übersetzer bewiesen, daß er den keineswegs leichten lateinischen Text inhaltlich voll zu erfassen und den lateinischen Satzbau in die deutsche Ausdrucksweise zu überführen verstand, wobei Satzarten, Konstruktionen und Wortfolge oft völlig umzugestalten waren und dem Verständnis des Inhalts durch freie Zusätze nachgeholfen wird. Wie völlig sich der Verfasser von seinem eignen deutschen Sprachgefühl leiten, wie wenig er sich von der fremden Vorlage beeinflussen ließ, das geht am besten aus den Untersuchungen von Klemm hervor, der dargetan hat, daß sich durch die ganze Arbeit eine einheitliche eigenartige Satzmelodie hindurchzieht, die für die Wahl und Stellung der Worte maßgebend gewesen ist.

Nicht auf der gleichen Höhe der Vollendung wie der Isidor stehen die anderen Stücke. Im Matthäusevangelium finden sich einzelne recht elementare Übersetzungsfehler. In ihm und in der *Homilia de vocatione gentium* ist auch der Wortgebrauch und die Art, in der gewisse lateinische Konstruktionen deutsch wiedergegeben werden, vielfach anders als im Isidor. Und wenn zu diesen Beobachtungen noch die weitere hinzutritt, daß die Sprachmelodie in diesen Stücken ebenfalls eine andere ist, so muß man Kelle (Anm. zu S. 93 Z. 23) recht geben, der für den Isidor einen anderen Verfasser angenommen hat als für die übrigen Stücke. Andererseits findet sich aber im Ausdruck auch wieder vieles Gemeinsame, und Orthographie und Mundart waren in der Vorlage des Mondseer ganz dieselben wie im Original des Pariser Codex, der zwar selbst auch als eine Abschrift, aber offenbar als eine sehr getreue anzusehen ist. Daraus folgt jedoch, daß die

Übersetzungen zwar von verschiedenen Leuten, aber am gleichen Orte und nach einheitlicher Methode verfaßt worden sind.

Sucht man nach ihrer Heimat und dem Anlaß zu ihrer Entstehung, so fällt zunächst die Tatsache in die Augen, daß der Inhalt der übertragenen Stücke zum Teil unmittelbar an die geistlichen Bestrebungen Karls des Großen erinnert. Die Predigt *De vocatione gentium* spricht in ihrem ersten Teile von der Trennung der Sprachen und führt Bibelstellen an, nach denen Gott alle Sprachen der Welt in gleicher Weise versteht und daher auch von allen Völkern gleichmäßig zu preisen ist — man erinnert sich dabei der Bestimmungen des Frankfurter Konzils über die Gebetsprache (vgl. oben S. 202). Im zweiten Teile handelt die Predigt dann von der Berufung der Heiden zum Dienste Gottes. Mit diesem Inhalt der Homilie, der an die Missionsbestrebungen des Königs denken läßt, berührt sich aber seinem Thema nach das zweite Buch der Schrift Isidors; es führt selbst den Titel *De vocatione gentium*.

Seinem Hauptziel nach, das in der Widerlegung und Bekämpfung der Juden besteht, paßt das gesamte Werk freilich besser für das spanische Westgotenreich, in dem gerade zur Zeit Isidors grimmige Judenverfolgungen anhoben, als zu den Bestrebungen des großen Frankenkönigs. Aber man darf vielleicht daran erinnern, daß gerade das Thema seines ersten Buches (*de nativitate domini*), von dem allein die Übersetzung erhalten ist, in Beziehung steht zu dogmatischen Fragen, die in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts für die fränkische Kirche und den Herrscher in den Vordergrund des Interesses traten. In den achtziger Jahren tobte der Streit um die adoptianische Lehre, die von dem spanischen Bischof Felix von Urgel verfochten wurde, und nach der Christus, sofern er ein Sohn der Maria sei, nicht als wahrer, sondern nur als angenommener Sohn Gottes zu betrachten sei. Angesichts dieser Lehre, zu deren Gegnern u. a. Alkuin gehörte, und die schließlich 792 auf dem Konzil zu Regensburg unter Karls eigenem Vorsitz verworfen wurde, mochte man die Isidorische Abhandlung, in der mit Zeugnissen aus dem alten Testament ausführlich die göttliche und menschliche Natur und Geburt Christi dargelegt wird, wohl als eine Verteidigungsschrift für die wahre kirchliche Lehre heranziehen.

Von der menschlichen Geburt und der göttlichen Natur des Heilands ist auch in dem kleinen, nicht näher bestimmbaren Predigtbruchstücke der Mondseer Handschrift die Rede. Und die

dritte der übersetzten Predigten endlich gehört dem heiligen Augustinus an, der Karls Lieblingsschriftsteller war: wurde doch aus seinem Buche *De civitate Dei* bei der königlichen Mittagstafel vorgelesen.

Auf die Bestrebungen des Königs und seiner Hofkreise weist aber auch die höchst sorgfältige äußere Form: eine so fein ausgedachte, so folgerichtig durchgeführte Orthographie, wie das Original aller Übersetzungen sie besessen haben muß — durchgehends war etwa die Affrikata *z* von der Spirans *zss* geschieden, durchgehends *gh* und *sch* vor hellen Vokalen von *g* und *sc* vor dunklen geschieden — findet sich in keinem anderen ahd. Denkmal. Man darf eine derartige sorgfältige Leistung nicht mit Kögel in die ersten Regierungsjahre Karls des Großen zurückverlegen. Kaum vor 786 fällt ein Rundschreiben des Königs, in dem mitgeteilt wird, er habe die durch unwissende Schreiber verderbten Bücher des alten und neuen Testaments genau korrigieren lassen, und er versende nunmehr die auf seinen Wunsch von Paulus Diaconus hergestellte Homiliensammlung, um statt der gewöhnlichen, von Fehlern strotzenden Vorlesebücher gediegene Muster zu bieten (Boretius I, S. 80). Und gewiß nicht vor die Zeit, da Alkuin (782) und Paulus Diaconus an Karls Hof kamen, fällt die sorgfältige, den antiken Schriftstellern gewidmete Abschreibertätigkeit, der die Gegenwart ein gut Teil ihrer Kenntnis des klassischen Altertums verdankt. Dann hat sich aber gewiß auch nicht schon früher eine gleichwertige wissenschaftliche Sorgfalt der so viel weniger geachteten deutschen Sprache zugewendet. Auch eine so glänzende Beherrschung des Lateinischen durch einen deutschen Geistlichen, wie der Isidorübersetzer sie zeigt, wird man nicht gern vor der Zeit suchen wollen, da die Hofakademie zu Aachen aufzublühen begann. Ebenso wie der Inhalt weist also die Form der Isidorischen Denkmäler auf die gelehrten und kirchlichen Bemühungen des Königs und seiner unmittelbaren Umgebung, wie sie sich vornehmlich gegen Ende der achtziger Jahre des achten Jahrhunderts mächtig zu äußern begannen. Anknüpfend an derartige Beobachtungen hat man daher geschlossen: die Übersetzungen seien vom Hof ausgegebene Musterleistungen, die das Vorbild für eine zu schaffende deutsche Schriftsprache abgeben sollten. Karl der Große hat sich ja tatsächlich, wie sein Biograph Einhard berichtet, um eine grammatische Festlegung der deutschen Sprache bemüht; und die Hofsprache, die einer solchen Regelung doch wohl wäre zu Grunde gelegt worden, muß, wie die von Karl ein-

geführten Monatsnamen (Einhard Kap. 29) und in späterer Zeit die Mundart der Straßburger Eide zeigen, dem Fränkischen der Isidorgruppe in der Tat nahegestanden haben.

Aber die erwähnten Monatsnamen sind nicht in der Isidorischen Orthographie überliefert, und auch sonst müßte man, wenn es sich dabei wirklich um eine amtlich festgelegte Schreibweise handelte, stärkere Spuren von ihr in der sonstigen althochdeutschen Literatur und in der Orthographie der Urkunde erwarten, als tatsächlich zu finden sind. Daher ist es ratsamer, in den Übersetzungen zwar Arbeiten eines Kreises zu sehen, der mit den Bestrebungen des Hofes die engste Fühlung hatte, nicht aber Proben einer vom Hofe selbst ausgehenden Sprachregelung.

Auf die Frage nach dem Entstehungsort kann vielleicht die Mundart des Originals nähere Auskunft geben. Während die Übersetzungen gewöhnlich für das Hauptdenkmal des rheinfränkischen Dialekts gehalten wurden, hat neuerdings Nutzhorn, eine Vermutung F. Kauffmanns systematisch ausbauend, zu zeigen versucht, daß sie vielmehr in dem südensässischen Kloster Murbach entstanden seien. Er erschließt das aus einem eingehenden Vergleich ihrer Sprache mit der Schreibweise einer Murbach-schen Glossenhandschrift (Jun. C), der dortigen Urkunden und gewisser, wahrscheinlich durch Murbacher Abschreiber hineingekommener Sprachformen in den sonst hochalamannischen Murbacher Hymnen und den Glossaren Jun. A und B. Die zahlreichen Übereinstimmungen, die sich dabei ergeben, lehren aber in der Hauptsache, daß die Isidorische Mundart in vielen Beziehungen mit dem Alemannischen überhaupt Berührungen zeigt; doch ist sie deshalb nicht, wie die Murbachs, selbst alemannisch, sondern andere Bestandteile — und so wichtige, wie die Stellung zur hochdeutschen Lautverschiebung und die Behandlung des germanischen Diphthong *eu* — verweisen sie in ein nördlicheres und zwar in rheinfränkisches Sprachgebiet. Eine solche Mischung von alemannischen und rheinfränkischen Elementen aber ist, wie schon Kögel ausgeführt hat, am ersten in dem schmalen rheinfränkischen Strich Lothringens zu erwarten. Und einige geradezu schon ans Niederdeutsche gemahnende Merkmale der Isidorischen Mundart, wie die Form *up* für „auf“ und die Präposition *buzzsan* reichen noch heute gerade auf lothringischem Boden am tiefsten ins hochdeutsche Gebiet hinein. Kögel denkt nun bei seiner Heimsbestimmung an die Klöster der Metzser Diözese, vornehmlich an Hornbach, und weist bereits auf einen Mann hin, durch den

eine lebendige Verbindung dieser Klöster mit dem Hofe bestand. Erzbischof Angilramn von Metz (768—791), früher Mönch in St. Avold, stand auch, seitdem er 784 Hofkapellan des Königs geworden war und seinen dauernden Aufenthalt am Hofe genommen hatte, mit den Klöstern seines Bistums noch in reger Verbindung. Er lebte andererseits natürlich in engster Berührung mit dem Kreise der Hofgelehrten und regte unter ihnen den Langobarden Paulus Diaconus an, eine Geschichte der Metzzer Bischöfe zu verfassen. Durch ihn kann daher leicht in eines der ihm unterstehenden Klöster auch die Anregung gelangt sein, Texte, deren Inhalt den Bestrebungen des Königs entsprach, in die heimische Mundart zu übertragen nach Grundsätzen, die sich mit den Bildungs-idealen der gelehrten Hofkreise berührten.

Die Widmung der Übersetzung nun, von der im Anschluß an das Matthäusevangelium ein leider nur zu kurzes Bruchstück erhalten ist, erinnert in ihren formelhaften Wendungen an Otfrids Zuschrift an Erzbischof Liutbert und eine ganze Gruppe gleichartiger Stücke, in denen gewöhnlich einem hochstehenden geistlichen Würdenträger eine Schrift vorgelegt wird mit der Bitte, sie zu prüfen, zu korrigieren und zu entscheiden, ob sie der Öffentlichkeit übergeben werden dürfe (Schönbach, *ZfdA.* 39, 387 ff.). Es liegt daher nahe, in dieser Widmung wie in derjenigen Otfrids ein Schreiben des Verfassers an seinen Diözesan zu sehen, mit dem diesem eine Reinschrift der Arbeit zugesandt wurde. Und man darf vielleicht vermuten, daß ein Mönch eines der unter Metz stehenden Klöster — etwa der Leiter einer Klosterschule, der mit seinen Schülern zusammen die Arbeiten verfertigt hatte — eben an Erzbischof Angilramn diese Zuschrift gerichtet hat. Der Bitte um Veröffentlichung des durchgeprüften Werkes ist dann offenbar entsprochen worden. Denn eine Abschrift zum mindesten des Isidorischen Traktates — die heutige Pariser Handschrift — gelangte nach Orleans, der Bischofsresidenz des berühmten Hofakademikers Theodulf. Eine andere, die nachweislich den Traktat und das Matthäusevangelium enthielt, kam nach Murbach: dort sind Wörter aus ihr in die Glossenhandschrift Jun. C übernommen worden, und die Murbacher Schreibschule scheint einiges von der sauber geregelten Orthographie der Isidorischen Denkmäler gelernt zu haben (so vielleicht das Zeichen *quh*). Ein drittes Exemplar endlich ist nach Baiern gelangt. Man erinnert, um die Geschichte der Mondseer Handschrift zu erklären, gewöhnlich daran, daß König Karls Hofkapellan Hildebold, der Nachfolger An-

gilramns, in den Jahren 804—813 gleichzeitig Abt von Mondsee gewesen ist. Aber auch Angilramn hatte Verbindungen mit Baiern: im Jahre 788 wurde das Kloster Chiemsee seinem Bistum unterstellt. Und da die in Mondsee aufbewahrte Handschrift nicht unbedingt gerade dort geschrieben sein muß und sie außerdem für die Isidorische Abhandlung selbst schon eine ältere Umschrift ins Bairische voraussetzen scheint, so kann die Vorlage auch des bairischen Überlieferungszweiges ebenso gut, wie mit Hildebold, auch mit Angilramn in Verbindung gebracht werden. Er hat selbst mit seinem König, den er auf dem Avarenfeldzuge begleitete, im Jahre 791 längere Zeit in Baiern gewohnt. Während desselben Feldzuges aber ist er dann gestorben, und er wurde beigesetzt zu St. Avold, wo er einst seine geistliche Laufbahn begonnen hatte, und von wo — den sprachlichen Verhältnissen nach zu urteilen — sehr wohl auch die vielleicht von ihm angeregten und ihm gewidmeten trefflichen Übersetzungsarbeiten der Isidorischen Gruppe ausgegangen sein können.

J. Phil. Palthenius, *Tatiani Alexandrini harmoniae evangelicae antiquissima versio theotisca ut et Isidori etc. fragmentum*. Gryphiswaldiae 1706. — Ad. Holtzmann, *Isidori Hispalensis de nativitate domini etc., versio francica*. Carlsruhe 1836 (vgl. Germania I, 462 ff.). — Karl Weinhold, *Die altdeutschen Bruchstücke des Traktats des Bischof Isidorus von Sevilla etc.* Paderborn 1874. — George A. Hench, *Der althochdeutsche Isidor*, Faksimileausgabe des Pariser Codex nebst kritischem Texte der Pariser und Mondseer Bruchstücke. Quellen und Forschungen 72, Straßburg 1893. — G. Nutzhorn, *Murbach als Heimat der ahd. Isidoriübersetzung und der verwandten Stücke*. ZfdPhil. XLIV, 265 ff., 430 ff. — E. Klemm, *Satzmelodische Untersuchungen zum ahd. Isidor*. PBB. 37, 1 ff. — St. Endlicher et Hoffmann Fallersleben, *Fragmenta theotisca versionis antiquissimae evangelii S. Matthaei etc.* Vindobonae 1834; 2. Ausg. von Massmann, Wien 1841 (vgl. Haupt, ZfdPh. I, 563 ff.; Germania I, 66 ff.; Friedländer, ZfdPhil. 5, 381 ff.). — G. A. Hench, *The Monsee Fragments, newly collated text with introduction, notes etc.* Straßburg 1891. — Leitzmann, PBB. 40, 341 ff. — Denkm. No. LX (II² 350 ff.).

XII. Die Prosa nach Karl dem Großen bis auf Nôtêr.

§ 61.

Die Schule von Fulda und die Tatianübersetzung.

Die Blüte der Wissenschaften und Künste, die sich, belebt von dem am Hofe selbst wehenden Geisteshauche, unter der Regierung Karls des Großen entfaltete, hat den Tod des Herrschers nicht lange überdauert. Während aber im Mittelpunkt des Reiches die „karolingische Renaissance“ sich schon dem Verfall zuneigte, ge-

langten ihre Bestrebungen an einigen Orten im inneren Deutschland erst recht zur Aufnahme. Von der Nachblüte und der eigenartigen Fortentwicklung der lateinischen Dichtung in den Klöstern am Bodensee ist schon die Rede gewesen. Der Mann aber, der sie dorthin verpflanzte, Walahfrid Strabus, hatte seine dichterische und wissenschaftliche Bildung schon an einer anderen innerdeutschen Pflanzstätte karolingischer Geisteskultur erhalten: auf der Klosterschule zu Fulda.

Von Bonifacius war dieses Kloster im Jahre 744 in kaum besiedelter Waldgegend gegründet worden. Der erste Abt, Sturm, war ebenso wie sein dritter Nachfolger, Eigil, ein Baier; und aus südlicheren, schon zur Zeit der Klostergründung überwiegend christlichen Gebieten, aus Ostfranken und Baiern, mögen auch die ersten Mönche Fuldas gekommen sein. Denn die Arbeiten der Schreibschule, die sich alsbald hier auftrat, zeigen nicht den rheinfränkischen Lautstand der hessischen Grenzmundart, die noch heute in der Umgegend von Fulda gilt, sondern sie werden mit Recht als die Hauptdenkmäler des dem Oberdeutschen sich nähernden ostfränkischen Dialekts angesehen. Und neben mitteldeutschen Bestandteilen in Lauten und Formen, die natürlich nicht vollkommen fehlen, treten darin sogar solche auf, die noch über Ostfranken hinaus geradezu ins Bairische weisen — eine Anzahl von diesen Denkmälern, z. B. das Hildebrandslied, das fränkische Taufgelöbnis, die Rezepte, die Lex Salica, sind bereits besprochen worden (über die Fuldaer Schreibschule vgl. Wrede, *ZfdA.* 36, 143; Pongs S. 146 ff.; Kossinna, *Straßburger Quellen u. Forschungen* Heft 46).

Ihre höchste Blüte erlebte die Fuldaer Schule unter Hrabanus Maurus, der zuerst Lehrer und Schulleiter, von 822 an auch Abt des Klosters gewesen ist. Auf der berühmten Gelehrtenschule Alkuins zu Tours ausgebildet, brachte er den Lehrbetrieb und die wissenschaftlichen Bestrebungen seines Meisters mit nach dem deutschen Kloster, und unter seiner Leitung wurde Fulda zur berühmtesten, von weither aufgesuchten Bildungsanstalt des Reiches. Eine wichtige eigene Arbeit Hrabans, sein Matthäuskommentar, war schon als Quelle des Heliand und des Evangelienbuches von Otfrid zu erwähnen; zu seinen persönlichen Schülern zählten Otfrid und Walahfrid Strabus.

Der Text aber, der fortlaufend die Hauptquelle für den Helianddichter gebildet hat, die sogenannte Tatiansche Evangelienharmonie, war auch schon zu Hrabans Zeiten

in einem höchst wichtigen Exemplar auf der Bibliothek zu Fulda vorhanden. Der Syrer Tatian hat im 2. Jahrhundert n. Chr. sein Diatessaron verfaßt, in dem die Berichte der vier Evangelien zu einer zusammenhängenden einheitlichen Darstellung des Lebens und der Lehre Christi verarbeitet sind. Das Werk selbst ist verloren; aber es ist eine arabische Übersetzung davon erhalten geblieben. Und außerdem ist es ins Lateinische umgearbeitet worden in der Weise, daß an Stelle der von Tatian benutzten Evangelienstücke die entsprechenden Abschnitte aus der Vulgata, der kirchlich anerkannten lateinischen Bibelübersetzung, eingesetzt wurden. Von diesem lateinischen Tatian ist eine Handschrift, die Bischof Viktor von Capua im 6. Jahrhundert aufgefunden und mit dem Vulgatatexte verglichen hat, nach Fulda gelangt und wird noch jetzt dort aufbewahrt (vgl. Kelle zu III, 6).

Dieses Werk nun ist zur Zeit Hrabans und gewiß auf seine Anregung, die auch hier gleichartige Bestrebungen des Kreises um Karl den Großen fortsetzte, von der Fuldaer Schule ins Deutsche übertragen worden. Der Codex 56, 20 der St. Galler Stiftsbibliothek enthält eine Abschrift der Arbeit (G). Sie ist in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts von sechs Schreibern abgefaßt, die sich zum Teil durch Verwendung verschiedenartiger Mundarten und Akzentuierungsweisen im deutschen Text voneinander unterscheiden. Der sechste hat dann noch die ganze Handschrift durchkorrigiert, ein siebenter im wesentlichen nur Änderungen in der Interpunktion getroffen. Der Text der Evangelienharmonie ist zweispaltig geschrieben: rechts steht die deutsche Übersetzung, links ihr lateinisches Original, das der Hauptsache nach auf die erwähnte Fuldaer Grundhandschrift zurückgeht, durch einzelne Lesarten aber auf gleichzeitige Benutzung auch eines anderen lateinischen Bibeltextes hindeutet. Wie in der Fuldaer Handschrift, so ist auch hier dem Werke eine ihm von Viktor von Capua beigegebene Praefatio vorangestellt. Wann und wie der Codex nach St. Gallen gelangt ist, wo er sich schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts befand, läßt sich nicht sagen. — Ohne eigenen Wert sind neben ihm die Reste anderer Handschriften. Der Text, der jetzt als No. 13 fol. unter den Handschriften des Junius auf der Oxford Bodleiana aufbewahrt wird, ist eine unvollständige Abschrift des niederländischen Gelehrten Bonaventura Vulcanius nach einem verlorenen Codex B, der seinerseits aus G abgeschrieben war. Mittelbar aus G stammen auch die einzelnen deutschen Tatiansätze mit übergeschriebenem Latein, die in die Handschrift der

Pariser Gespräche (oben § 55) eingetragen worden sind (vgl. W. Grimm, *Abhh. d. k. preuß. Akad. d. Wiss.* 1851, S. 242; H. Suchier, *ZfdA.* 17, 71 ff. und Sievers², S. 290 ff.).

Daß die deutsche Übersetzung des Tatian in Fulda vorgenommen worden ist, hat Müllenhoff aus ihren Sprachformen erwiesen; ebenso daß sie etwa ins Jahr 830, also in die Zeit zu setzen ist, da Hraban Leiter des Klosters war. Eine Arbeit seiner Schule aber kann man sie vielleicht noch in ganz besonderem Sinne nennen: sie scheint nämlich von einer ganzen Reihe verschiedener, aber den gleichen sprachlichen Überlieferungen folgender und etwa gleichmäßig ausgebildeter Leute abgefaßt zu sein. Denn auch wenn man von den Verschiedenheiten absieht, die erst durch die Schreiber der Handschrift G in den Text hineingekommen sind, kann dieser noch immer in eine Reihe von Abschnitten zerlegt werden, die sich sprachlich voneinander abheben. Diese Erkenntnis, zu der zuerst Sievers in der Vorrede zu seiner grundlegenden Ausgabe gelangt ist, und die dann von Steinmeyer und Hillscher weiter gefördert wurde, ist neuerdings von F. Köhler und dann von L. Kramp in einer nach zahlreichen Gesichtspunkten hin geführten Untersuchung ausgebaut worden. Die Geschicklichkeit der Übersetzer — stellenweise, z. B. am Schlusse, gleicht die Arbeit mehr einer Interlinearversion als einer zusammenhängenden Übertragung ins Deutsche — wechselt ebenso wie ihre Neigung für gewisse syntaktische Ausdrucksformen und ihre Wiedergabe bestimmter Phrasen und Wörter; besonders deutlich sind die Unterschiede im Gebrauche der Konjunktionen. Nach den Feststellungen von Köhler ist allerdings die Zahl der Stellen, an denen auf Grund mehrerer solcher Merkmale Einschnitte zu machen sind, erstaunlich groß (286): die dabei gewonnenen Abteilungen bestehen oft nur aus wenigen Bibelversen. Und man wird ihnen wirkliche Bedeutung für die Verfasserfrage doch nur dann zusprechen dürfen, wenn es, wie Köhler andeutet, noch gelingen sollte, größere Gruppen von ihnen zusammenzufassen und so zu einer kleineren Zahl von Verfassern zu gelangen, die nach kurzen Pausen miteinander abwechselnd an der Arbeit gewesen sind. Wenn eine ganze Reihe der gewonnenen Einschnitte sich mit Seitenanfängen in G genau oder annähernd decken, so ließe sich das so erklären, daß vielfach die Übersetzer sich beim Beginn einer neuen Seite abgelöst haben und die Seiteneinteilung des Originals von der Abschrift G übernommen worden ist.

Die Quelle, nach der die Übersetzung angefertigt wurde, ist in

der Hauptsache der lateinische Tatiantext, von dem ja auch die Handschrift G eine Abschrift enthält. An einigen Stellen aber weicht der deutsche Text von dem lateinischen ab und stimmt statt dessen zu dem Wortlaut von Handschriften der Itala, der ältesten, ins 2. Jahrhundert hinaufreichenden lateinischen Bibelübersetzung, aber auch der Vulgata und endlich mehrfach zu dem einiger angelsächsischer, dem 10. Jahrhundert angehöriger Evangelienübertragungen (Brandl Grdr.² II, 1115 § 118). Es wäre ja nun verlockend, diese Übereinstimmungen aus der Benutzung eines älteren angelsächsischen Textes zu erklären, der auch auf die jüngeren einzig erhaltenen eingewirkt hätte. Aber ein Beweis hierfür läßt sich nicht erbringen, und auch der Nachweis, daß im Wortschatz des ahd. Tatian angelsächsisch aussehende Bestandteile zu finden sind, führt zu keinem Ergebnis in der angedeuteten Richtung. Vielmehr lehrt Gutmachers eingehende Untersuchung über die Sprache des Werkes, daß offenbar die lebende Mundart des Gebietes, aus dem die Übersetzer stammen, in ihrem Wortvorrat dem Niederdeutschen und Englisch-Friesischen näher gestanden hat, als der streng ostfränkische Schreibgebrauch der Fuldaer Schule zunächst sollte erwarten lassen.

Als Denkmal deutscher Übersetzungsprosa kann der ahd. Tatian nicht auf eine Stufe gestellt werden mit der Matthäusübertragung aus der Zeit Karls des Großen. Denn wengleich selbst an den schwächsten Stellen wirkliche Fehler selten sind, so erheben sich doch auch die besseren Teile nicht über eine ängstliche Wortübersetzung zu freiem und natürlichem Ausdruck.

J. Phil. Palthenius, *Tatiani Alexandrini harmoniae evangelicae antiquissima versio theotisca etc.* Gryphiswaldiae 1706. — Schilters *Thesaurus antiquitatum* (II), Ulmae 1728 (Ausg. von Scherz). — J. A. Schmeller *Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum.* Viennae 1841. — Ed. Sievers, *Tatian lateinisch und altddeutsch*, mit ausführlichem Glossar, Paderborn 1872, 2. neubearbeitete Ausg. 1892. — A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, Leipzig 1901. — Alfr. Hillscher, *Die Verfasserfrage im ahd. Tatian.* Beil. z. Jahresber. d. Kgl. Mariengymnasiums zu Posen 1901. — Gutmacher, *Der Wortschatz des ahd. Tatian in seinem Verhältnis zum As., Ags. und Afrs.*, PBB. 39, 1 ff., 230 ff. — Friedr. Köhler, *Zur Frage der Entstehungsweise der ahd. Tatianübersetzung* Diss. Leipzig 1911. — Friedr. Köhler, *Lateinisch-althochdeutsches Glossar zur Tatianübersetzung als Ergänzung zu Sievers' ahd. Tatianglossar*, Paderborn 1914. — Leo Kramp, *Die Verfasserfrage im ahd. Tatian*, ZfdPhil. 49, 322 ff.

§ 62.

Altniederfränkische Psalmen; Cantica; altsächsischer Psalmenkommentar.

Von anderen Stücken biblischen Textes gelten aus schon früher hervorgehobenen Gründen auch in dieser Periode besonders dem Psalter die Bemühungen der deutschen Geistlichkeit. Eine Handschrift, die eine deutsche Interlinearversion dieses Werkes enthielt, hat nach einer brieflichen Äußerung der niederländische Humanist Justus Lipsius im Besitz von Arnold Wachtendonck gesehen, und er hat aus ihr eine ganze Liste von Wörtern ausgezogen, die sogenannten Lipsiusschen Glossen, die sowohl in seinem erwähnten Briefe als auch in einer unter seinem Nachlaß aufgefundenen Niederschrift erhalten sind. Die alte Psalterhandschrift ist verloren. Aber Stücke ihres Textes sind nach jüngeren Abschriften bewahrt geblieben: Psalm 1—3, v. 5 handschriftlich in der Provinzialen Bibliothek zu Leeuwarden; Ps. 53 v. 7 bis 73 v. 9 handschriftlich auf der Staatsbibliothek zu Berlin; und in einem sehr ungenauen Abdruck in Abraham van der Myle's *Lingua Belgica* (Lugduni Batav. 1612) noch Psalm 18. Über die Geschichte der Übersetzung, die samt den Glossen jetzt am besten in der genauen Ausgabe von van Helten (*Die altostniederfränkischen Psalmenfragmente usw.*, 2 Teile, Groningen 1902) zu benutzen ist, läßt sich an der Hand der sprachlichen Verhältnisse folgendes feststellen. Sie ist als Interlinearversion angefertigt (aber nicht zu dem lateinischen Texte, dem sie in der Wachtendonckschen Handschrift beigelegt wurde) und bekundet wenig Geschick und Aufmerksamkeit. Ursprünglich war sie in einer mittelfränkischen Mundart abgefaßt, die in dem erhaltenen Text des 1. Psalms noch treu überliefert ist; im 2. und 3. Psalm aber, die wie auch die Glossen zu Psalm 8, 9 noch wesentlich mittelfränkisch sind, begegnen schon einzelne Spuren niederdeutscher Sprache; und die übrigen erhaltenen Bruchstücke zeigen, daß weiterhin das Mittelfränkische des Übersetzers, das nur in vereinzelt stehen gebliebenen hochdeutschen Formen noch durchschimmert, von einem Abschreiber bewußt und rein mechanisch ins Niederfränkische umgesetzt worden ist. Die Hauptmasse des Textes wird dadurch zur wichtigsten Quelle für die Kenntnis des Altniederfränkischen. Innerhalb des niederfränkischen Gebietes kommt wegen sprachlicher Berührungen einerseits mit dem Mittelfränkischen, anderseits mit dem Altsächsischen wahrscheinlich eine südöstliche

Grenzgegend in Betracht. Eine bestimmte Datierung der Arbeit ist kaum möglich; Lipsius bezeichnete die Handschrift als etwa gleich alt mit den Straßburger Eiden (der Brief des Lipsius findet sich in Justi Lipsii Epistolarum selectarum centuria III ad Belgas, epist. XLIV).

Dem Psalter wurden im gottesdienstlichen Gebrauche auch die sogenannten *Cantica* zugerechnet, einige lyrisch gehaltene Stücke des Alten und Neuen Testamentes, die ebenso wie die Glaubensbekenntnisse nach Ausweis der Lipsiusschen Glossen auch in dem mittelfränkisch-niederfränkischen Psalter enthalten waren. Als Bruchstücke einer Psalterübersetzung kann man daher auch zwei dem 10. Jahrhundert angehörige Pariser Pergamentblätter ansehen, welche Teile dieser *Cantica* mit zwischenzeiliger deutscher Übersetzung enthalten. Es handelt sich dabei um Verse aus dem Lobgesang des Königs Hiskia (Jesaja 38, 18 ff.), aus dem Dankgebet der Hanna, der Mutter Samuels (Samuel 2, 1 ff.), aus dem Propheten Habakuk (cap. 3 [4], 17 ff.) und aus dem letzten Lobgesang des Mose (5. Mos. 32, 1 ff.). Die Arbeit gehört, da sie Interlinearversion ist, natürlich nicht zu den bedeutenderen Leistungen in altdeutscher Prosa, aber innerhalb ihrer Gattung gebührt ihr kein niederer Rang. Als Entstehungszeit läßt sich etwa die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts ansetzen. Die Mundart ist rheinfränkisch, und zwar wohl ein nördlicher, dem Mittelfränkischen nahestehender Dialekt, da gewisse Spracherscheinungen geradezu schon ans Niederfränkische erinnern (vgl. Steppat, PBB. 27, 504 ff.; Gallée, PBB. 28, 265 ff.).

Nicht allzufern von dem Entstehungsorte der niederfränkischen Psalterhandschrift wird man die Handschrift eines *altsächsischen Psalmenkommentars* zu suchen haben, von dem Bruchstücke auf zwei arg mitgenommenen und daher schwer lesbaren Pergamentblättern bewahrt sind. Die in Dessau befindliche Handschrift, um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts geschrieben, hat früher dem Kloster Gernrode am Harz gehört, aber das Denkmal ist nicht dort entstanden. Heyne hat Werden an der Ruhr als Heimat vermutet; und die Untersuchung Kögels hat wenigstens so viel als sicher erwiesen, daß die Sprache der Übersetzung in Wortschatz, Flexion und Lautstand Anzeichen von enger Nachbarschaft mit dem niederfränkischen Gebiete aufweist. Die Blätter enthalten Teile der Erklärungen zum 4. und 5. Psalm. Als Quelle hat den Übersetzer ein lateinischer Kommentar gedient, der nicht erhalten ist, dessen Charakter sich aber

ziemlich genau bestimmen läßt: er war nämlich — ähnlich wie ein von der Münchener Handschrift Clm. 3729 bewahrter Text, mit dem sich der altsächsische auch gelegentlich im Wortlaut berührt — der Hauptsache nach zusammengearbeitet aus einem von Cassiodor, dem vertrauten Minister Theoderichs des Großen, verfaßten Psalmenkommentar und einem Breviarium in Psalmos, das dem hl. Hieronymus zugeschrieben wird. Die Übersetzung zeigt nicht den Charakter einer Interlinearversion, und sie scheint sich auch, soweit sich das aus einem Vergleich mit den übereinstimmenden Stücken in den mittelbaren Quellen ersehen läßt, nicht auf Kosten der deutschen Ausdrucksweise dem Wortlaut ihrer Vorlage angeschlossen zu haben (vgl. Hoffmann, Germ. 11, 323 ff.; Heyne, Kl. altniederd. Denkmäler² S. 60 ff.; Gallée S. 219 ff.; Wadstein No. II, S. 122. Für die Quellen vgl. Cassiodor bei Migne, Patr. LXX, 26 ff.; das Breviarium in S. Eusebii Hieronymi Opera Tom. VII, 2, Venetiis 1769).

§ 63.

Beichten.

Von Übersetzungen, die unmittelbar für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren, sind aus diesem Zeitraum vornehmlich eine Reihe von Beichttexten erhalten. Es war üblich, daß vor Abnahme der Osterbeichte der Geistliche an seine Beichtkinder die Frage richtete, ob sie glaubten an die Dreieinigkeit und die Auferstehung. Hatten sie diese beantwortet und zudem erklärt, selber allen vergeben zu wollen, von denen sie Unrecht erfahren, so wurde ihre Beichte angehört (Kelle 1, 63; Wadstein S. 125 ff.). Daß man sich in Deutschland dabei der deutschen Sprache bediente, bezeugt das dem 10. Jahrhundert angehörige Vorauer Beichtbruchstück, ein jetzt auf der Straßburger Landesbibliothek aufbewahrtes Pergamentblatt: es enthält vor der eigentlichen Beichte den Anfang einer deutschen Übersetzung der sogenannten Glaubensfragen.

Bei der Beichte selbst bediente man sich dann eines feststehenden Verzeichnisses von Sünden, an der Hand dessen der Beichtende sich zu seinen besonderen Verschuldungen bekennen mußte. Diese Formeln, die auch als sogenannte „gemeine Beichte“ beim Gottesdienst vorgelesen wurden, waren zu verschiedener Zeit und in verschiedenen Gegenden in ähnlicher, aber doch vielfach voneinander abweichender Gestalt üblich. Von den deutschen Über-

setzungen enthält die älteste auch den kürzesten und einfachsten Text. Es ist die sogenannte „erste bairische Beichte“. Ihre Eintragung in die Handschrift 184 (161) der Stadtbibliothek zu Orleans fällt zwar erst ins 10. Jahrhundert, aber die bairischen Sprachformen des Textes weisen noch in die ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts zurück (Steinmeyer XLI S. 309). In einer sprachlich vielleicht noch etwas altertümlicheren Gestalt ist diese Beichte eingegangen in das sogenannte St. Emmeramer Gebet. Es ist erhalten in einer dem Stift Tepl in Böhmen gehörigen Handschrift (4, VI, 132), die aus dem Kloster Oberaltaich in Baiern dorthin gelangte und in der Zeit Ludwigs des Deutschen, etwa zwischen 828 und 876, in Baiern geschrieben ist. Eine andere, erst im 11. Jahrhundert abgefaßte Handschrift, jetzt auf der Staatsbibliothek in München (Cm. 14 345), stammt aus St. Emmeram bei Regensburg. An den Text der Beichte schließt sich in diesem Denkmal, wie dies auch in der Beichtfeier üblich war (Kelle zu S. 135, 12), ein Gebet, in dem Gott der Vater und Christus um Verleihung von Gnade, rechtem Glauben und gutem Willen angerufen werden. Kleine Unterschiede zwischen der Sprache dieses Gebetes und derjenigen der Beichte, sowohl hier wie in der Handschrift von Orleans, zeigen, daß im Gegensatze zu dem sicher in Baiern selbst verfaßten Gebet die Beichte wohl aus einer fränkischen Vorlage umgeschrieben worden ist (Braune XXIII; Denkm. LXXVIII A. B.; Steinmeyer XLII; Kögel, Litgesch. 1, 2, 533 ff.; Schwarzer, ZfdPhil. 13, 353 ff.).

Die ältere bairische Beichte hat später einer jüngeren deutschen Formel zur Grundlage gedient, die wohl ebenfalls in Baiern aufgezeichnet worden ist. Ihr Wortlaut ist hier aber erweitert durch Aufnahme von Zusätzen (besonders eines weit ausführlicheren Sündenverzeichnisses), die mit dem Inhalte anderer jüngerer Beichttexte übereinstimmen. Die Formel, die nur durch einen Abdruck in Sebastian Münsters Cosmographie (Basel 1561 S. CCCCLX) bekannt ist, wird durch ihre Sprache in die Zeit um 1000 verwiesen (vgl. Steinmeyer XLII).

Unter den sonstigen jüngeren Beichten zeichnet sich durch sein gutes Deutsch und geschickte Stilisierung ein Text in südrheinfränkischer Mundart aus, der in einer aus Reichenau stammenden Wiener Handschrift des 9.—10. Jahrhunderts überliefert ist (cod. 1815, 20 der k. k. Hofbibliothek). Auf eine kurze Aufzeichnung von Tatsünden folgt hier ein ausführlich ausgearbeitetes Verzeichnis von Unterlassungssünden gegen Gott und den

Nächsten; jeder Satz beginnt und schließt mit einer festen Formel (Denkm. LXXV; Steinmeyer LI; Jostes 40, 139).

Sehr viel tiefer steht als Denkmal deutscher Prosa die Beichte, die wohl im 10. Jahrhundert in eine dem 9. Jahrhundert angehörige Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek (Cod. theol. f. 24) eingetragen worden ist. Sie ist eine Würzburger Arbeit in ostfränkischem Dialekt, deren Verfasser — nach der durchgängigen Verwendung der Dativformen *mī* und *dī* zu urteilen — wohl in einem an Thüringen grenzenden Nordzipfel des Mundartengebietes zu Hause war (vgl. v. Unwerth, Der Schreiber der Würzburger Beichte, PBB. 40, 342 ff.). Der Text ist unfrei übersetzt aus einer lateinischen Vorlage, die — wie Scherer gezeigt hat — ziemlich gleichlautend war mit einer St. Galler lateinischen Beichte. Während aber der Text dieser letzteren, wie die bisher behandelten deutschen Texte, eine allgemeine für die beichtenden Gemeindeglieder bestimmte Formel war, stellt sich die Würzburger Beichte (oder ihre unmittelbare Vorlage) durch einen eigentümlichen Zusatz zu einer anderen Gattung von Beichten: dem kleinen Sündenverzeichnis in Z. 26—30, das der St. Galler Text nicht enthält, stehen voran die Worte „gegen meinen priesterlichen Stand“ (*heit*). Die Beichte war also zum Gebrauch für Geistliche bestimmt. Den Schluß des Stückes bilden zwei nur bruchstückweise überlieferte Sätze, von denen der zweite zur Beichtformel der offiziellen römischen Liturgie, der erste zu einer Taufordnung gehört (Denkm. LXXVI; Kossinna S. 95 ff.; Steinmeyer XLIV; Kögel, Litgesch. 1, 2, 535 ff.; Kelle S. 134 u. Anm.)¹⁾.

Zu der Verwendung als Beichtspiegel, der Klerikern zur Selbstprüfung dienen sollte, sind (anders als die Grundlage der Würzburger Beichte es war) einige weitere Beichten bestimmt gewesen. Wie Jostes nachgewiesen hat, gilt dies besonders von dem alt-sächsischen Texte, den die im Anfange des 10. Jahrhunderts abgefaßte Handschrift D 2 (4°) der Landesbibliothek zu Düsseldorf enthält. Ein Kalender im ersten Teile dieses Codex und gewisse Stücke seines dritten Teils, zu dem die Beichte gehört, sind nach den Ausführungen von Kögel und Wadstein im Frauenstifte zu Essen geschrieben, und auch die Sprache der Beichte weist — entgegen der Meinung von Jostes, der das Denkmal nach Hil-

¹⁾ Hautkappe, Franz, Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. Münster 1917.

desheim verlegen wollte — wohl nach einem nahe der niederfränkischen Grenze gelegenen Orte. Vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, in der Essen gegründet worden ist, dürfte der Text auch nicht entstanden sein. Die Erwähnung von heidnischem Glauben, Zaubergesängen u. ä. beweist nicht, daß er schon kurz nach der Bekehrung der Sachsen im Gebrauch war, denn entsprechende Ausdrücke sind auch in lateinischen Formeln üblich (Kelle zu S. 64, 13), und auch die junge Würzburger Beichte spricht in Anlehnung an ihre Quelle von *heidangelt*. Der sächsische Text bezeugt, wenn er vom Gehorsam gegenüber den geistlichen Vorgesetzten, von der Innehaltung der geistlichen Andachtsübungen oder vom Genuß des Blutes Christi beim Abendmahl spricht, deutlich seine Bestimmung als Beichtspiegel für geistliche Personen. Aber Anklänge an den Text allgemeiner Beichtformeln, z. B. der Reichenauer, zeigen, daß beide Gattungen keineswegs völlig unabhängig von einander entstanden sind (Die sächsische Beichte Denkm. LXXII; Braune XXXXVII; Steinmeyer XLV; Heyne No. 7; Gallée S. 120 ff.; Wadstein No. III; Jostes 40, 148 ff.; Kögel, Litgesch. I, 2, 545 ff.).

Die deutsche Formel, die hier in einer altsächsischen Niederschrift vorliegt, ist auch anderwärts in Gebrauch gewesen. Denn genau der gleiche Text kehrt, nur mit geringen Auslassungen, Hinzufügungen und Umschiebungen, wie sie bei längerer mündlicher Überlieferung selbstverständlich sind, in der südrheinfränkischen Beichte wieder, die in einer L o r s c h e r, jetzt der Vatikanischen Bibliothek gehörigen Handschrift (Cod. Pal. 485, 2^o) des 9. Jahrhunderts, geschrieben nach 882, überliefert ist. Daß auf der Seite einer der beiden Fassungen, der sächsischen oder der Lorsch, durchgängig das Ursprüngliche zu suchen sei, kann man nicht sagen: beide sind aus einer älteren, aber bereits deutschen Grundform hervorgegangen. Im Lorsch Text sind die Beziehungen auf den geistlichen Stand des Beichtenden nicht so deutlich, und da in ihr im Gegensatz zur altsächsischen Fassung auch von Weib und Kind die Rede ist, so darf man vielleicht annehmen, daß die Formel, auch wenn sie ursprünglich zum Beichtspiegel bestimmt war, hier für die allgemeine Beichte in Gebrauch genommen wurde (vgl. aber Jostes S. 137). Mit Bestimmtheit war dies das Schicksal des gleichen Textes in Baiern. Denn der bairischen Umschrift einer mit der Lorsch fast völlig gleichlautenden, wohl ebenfalls fränkischen Fassung, von der ein Bruchstück auf einem Vorauer Pergamentblatt bewahrt ist, gehen, wie schon

erwähnt (oben S. 226), die bei der Osterbeichte gebräuchlichen Glaubensfragen voran (Denkm. LXXII^b und LXXII^c; Braune XIX; Steinmeyer XLVI; Kögel, Litgesch. S. 543 ff.; Jostes 40, 137; Martin, ZfdA. 23, 273 ff.).

Aus der deutschen Grundform der Lorscher und altsächsischen Beichte ist schließlich noch eine verkürzte und etwas besser angeordnete Fassung hergestellt worden, und von dieser stammen drei weitere erhaltene Texte: einerseits die ostfränkische Beichte, die samt dem angehängten kurzen Beichtgebet etwa um 830 in Fulda entstanden sein mag, aber nur in jüngeren Handschriften bewahrt ist (Denkm. LXXIII; Braune XX; Steinmeyer XLVIII; Kossinna S. 95), und andererseits zwei im Wortlaut aufs engste miteinander übereinstimmende Formeln: die rheinfränkische Mainzer Beichte in der Handschrift 1888 der K. K. Hofbibliothek zu Wien, um Mitte des 10. Jahrhunderts in St. Alban bei Mainz geschrieben (Denkm. LXXIV^a; Steinmeyer XLIX; Braune XXI), und die südrheinfränkische, vielleicht aus Weißenburg stammende Pfälzer Beichte, die in einer ins 9.—10. Jahrhundert gehörigen Handschrift der Vatikanischen Bibliothek (Cod. Pal. 555, 8^o) unvollständig überliefert ist (Denkm. LXXIV; Steinmeyer L; Kögel, Litgesch. S. 540 ff.). Möglich ist, daß auch die Urform dieser drei Texte, wie ihre ausführliche Grundlage als Beichtspiegel gedacht war; von der Pfälzer Formel aber ist in der Handschrift ausdrücklich bemerkt, daß sie vom Priester beim Abhören der Beichte zu benutzen sei.

Außer diesen Beichtformularen gibt es noch eine größere Zahl von anderen, die vor der eigentlichen Beichte noch das Glaubensbekenntnis, zum Teil auch die Abschwörungsformel enthalten (Steinmeyer S. 336—364, Denkm.² LXXXVII—LXXXIX, XCII bis XCVIII). Die uns überlieferten Stücke weisen zumeist schon in die sog. mittelhochdeutsche Zeit. Ein Wessobrunner Glauben und Beichte und ein Bamberger scheinen auf eine gemeinsame Vorlage aus der Zeit kurz nach 1050 zurückzuführen, auch zwei St. Galler Texte gehören wohl noch in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts, während zwei weitere Wessobrunner, ein St. Galler, ein Münchener und zwei Benediktbeurer Stücke sicherlich nicht über das 12. Jahrhundert hinaufreichen.

Zum gottesdienstlichen Gebrauche war wohl auch die Übertragung eines Stückes von Bedas Predigt zum Allerheiligenfest bestimmt. Es ist darin berichtet, wie Papst Bonifacius IV. (um 610) vom oströmischen Kaiser Phocas — sein

Name wird mißverständlich als *Advocatus* wiedergegeben — das Pantheon in Rom geschenkt erhalten und es zu einer Kirche für alle Heiligen umgewandelt hat, und wie dann dort und weiterhin in der gesamten Christenheit am 1. November das Allerheiligenfest gefeiert worden ist. Die Übersetzung, die im Frauenstift zu Essen auf das letzte Blatt einer dortigen, jetzt in Düsseldorf (B 80 der K. Landesbibliothek) aufbewahrten Predigthandschrift des 10. Jahrhunderts eingetragen worden ist, schließt sich nicht wörtlich dem lateinischen Text an, sondern sie bedient sich zur freieren Wiedergabe seines Sinnes einer merkwürdig guten deutschen Ausdrucksweise. Nach ihrer ans Nieder- und Mittelfränkische anklingenden Mundart zu urteilen, gehört sie in die gleiche Gegend wie der (§ 62 S. 225) erwähnte altsächsische Psalmenkommentar (Denkm. LXX; Heyne No. 5; Gallée S. 117 ff.; Wadstein No. IV; zur Heimatsbestimmung Jostes, ZfdA. 40, 140 ff.; Kögel, Litgesch. 1, 2, 564 ff.).

Ein kleiner Rest eines Stückes geistlicher Prosa ist endlich das vielleicht rheinfränkische Fragment einer Interlinearversion, das in einem dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörigen Teil der Merseburger Handschrift 58 (s. oben S. 47 u. 203) überliefert ist. Was für einem Zusammenhange es entnommen ist, hat man bisher nicht feststellen können (Denkm. II, 42, Vorrede XVI; Kögel, Litgesch. 1, 2, 563 ff.).

§ 64.

Übersetzungen von amtlichen Schriftstücken: Straßburger Eide, Priestereid, Trierer Capitulare, Heberollen.

Aus dem Vulgärlatein, das im Reiche der Merowinger von der nicht germanischen Bevölkerung gesprochen wurde, hatte sich allmählich eine neue Volkssprache, die *Lingua romana rustica* entwickelt. Und so stand denn, als nach dem Tode Ludwigs des Frommen das Reich Karls des Großen endgültig in getrennte Teile auseinanderfiel, in den beiden sich nun herausbildenden Hauptstaaten, in West- und Ostfranken, der lateinischen Amts- und Kirchensprache je eine selbständige Landessprache, hier die romanische, dort die deutsche gegenüber. Diese Tatsache tritt deutlich hervor in den Verhandlungen, die von den ersten Herrschern der beiden neuen Reiche gepflogen wurden.

Im Jahre 841 hatten Ludwigs des Frommen Söhne Ludwig und Karl ihren Bruder Lothar bei Fontenay geschlagen. Am 14. Februar 842 kamen sie in Straßburg zusammen, um für den fort-

gesetzten Kampf ihr Bündnis durch feste gegenseitige Abmachungen zu sichern. Beide gaben vor versammeltem Kriegsvolk eine feierliche Erklärung über den Grund ihres Zusammenkommens ab; und um den Heeresleuten verständlich zu sein, bediente sich jeder dabei der Volkssprache seines Landesteils: Karl, der Westfranke, sprach romanisch; Ludwig, der Herrscher des Ostreiches, sprach deutsch. Darauf schwuren sie sich gegenseitig, daß ein jeder treu an dem abgeschlossenen Bündnis festhalten und sich nicht zum Nachteil des anderen mit Lothar vergleichen wolle. Und jedes Heer legte einen Eid darauf ab, seinem Herrn, falls er dem Bruder eidbrüchig werde, keine Hilfe leisten zu wollen. Darauf schwuren die Heere jedes in seiner eigenen Sprache, die Könige aber jeder in der des fremden Heeres. Von den Ansprachen der Herrscher ist der Text nur in lateinischer Sprache überliefert, ihre Eide aber, ebenso wie die ihrer Heere, sind in ihrer romanischen und deutschen Form auf die Gegenwart gekommen. Nithard, der Sohn Angilberts und Enkel Karls des Großen, der als Staatsmann Karls des Kahlen selbst mitten in der damaligen politischen Entwicklung stand, hat ihren Wortlaut in lib. III cap. 5 seines Werkes *De dissensionibus filiorum Ludovici Pii ad annum usque 843* aufgezeichnet. Der Eid Ludwigs und der Westfranken ist das früheste Denkmal romanischer Sprache, derjenige Karls und des deutschen Heeres aber läßt in der Niederschrift eines so ausgezeichnet unterrichteten Gewährsmannes — mag sie auch nur durch eine wenig vollkommene Abschrift vom Ende des 10. Jahrhunderts bewahrt sein — deutlich erkennen, welche deutsche Mundart damals und gewiß auch früher schon an den karolingischen Höfen amtlich in Gebrauch gewesen ist: es war ein rheinfränkischer Dialekt, ähnlich der Sprache der Isidorischen Übersetzungen.

Als später im Jahre 860 Ludwig und Karl zu Koblenz sich mit ihrem Neffen Lothar auseinandersetzten, bedienten sich die Herrscher in ihren Ansprachen wiederum teils des Deutschen, teils des Romanischen, und auch die Eide, die sie dort ablegten, mögen in beiden Sprachen abgefaßt gewesen sein. In diesem Falle aber ist der Wortlaut nur lateinisch erhalten geblieben (Pertz, *Leges* I, 472; Boretius-Krause 2, 152ff.). Von dem Treueid endlich, den sich Ludwigs des Deutschen Söhne Karl, Karlmann und Ludwig bei der Teilung des vaterländischen Reiches im Jahre 876 im Riesfelde geschworen haben, berichten die Fuldaer Annalen (Mon. Germ. SS. I, 391), er sei in deutscher Aufzeichnung an verschie-

denen Orten bewahrt; auf die Gegenwart aber ist sein Text nicht gelangt.

Dagegen ist der Wortlaut eines amtlichen Eides von allgemeinerem Charakter bewahrt geblieben. Es war üblich, daß die Priester und Diakone bei ihrer Ordination die Frage vorgelegt bekamen, ob sie nach Vermögen und Verstehen ihrem Bischof Gehorsam und Beständigkeit wahren und die kanonischen Vorschriften einhalten wollten. Das Versprechen, das in der Beantwortung dieser Fragen lag, wurde als Eid aufgefaßt und ist — vielleicht unter Anlehnung an den Wortlaut des weltlichen Lehnseides — zu einem Priestereid in deutscher Sprache ausgestaltet worden. Sein Text ist in einer bairischen Fassung erhalten, die von zwei aus Freising stammenden Münchener Handschriften des 9.—10. Jahrhunderts (Cod. lat. 6241, 2^o der Hof- und Staatsbibliothek und Cod. Fris. B.H. 1, 4^o des Reichsarchivs) überliefert wird (Denkm. LXVIII; Kelle, Anm. zu S. 132, 6 ff.).

Auch Gesetze hat man damals durch Verdeutschung weiteren Kreisen verständlich zu machen gesucht. Erhalten ist freilich nur ein einziges Denkmal dieser Art. Es handelt sich dabei nicht um das Gesetzbuch eines bestimmten Stammes, wie bei der früher schon übertragenen Lex Salica, sondern um ein Capitulare, einen von Ludwig dem Frommen im Jahre 818/9 erlassenen Zusatz zu den Volksrechten (Denkm.² LXVI, Steinmeyer XL). In einer verlorenen Handschrift der Dombibliothek zu Trier stand, heute nur durch einen Abdruck von Brower (Antiquitates Trevirenses 1626) überliefert, der sechste Kanon dieses Capitulare mit einer zwischen die Zeilen eingefügten deutschen Übersetzung. Vielleicht ist nur dieser eine Abschnitt, der durch seinen Inhalt, Rechtsbestimmungen über die an die Kirche gemachten Schenkungen, von besonderer Wichtigkeit war, verdeutscht worden. Aus der Zeit unmittelbar nach dem Erlaß des Gesetzes scheint die Arbeit nicht zu stammen. Wenigstens weisen die überlieferten Sprachformen wohl erst in die Zeit um 1000 (Franck, Altfrk. Gramm. S. 5). Die Mundart ist mittelfränkisch und gehört in die Trierer Gegend. Die Übersetzung zeigt grobe Fehler und kann für öffentlichen Vortrag zur Bekanntmachung des Gesetzes kaum brauchbar gewesen sein.

Über Verwendung der deutschen Sprache in privaten Urkunden ist wenig bekannt. Nur aus zwei westfälischen Frauenklöstern ist je eine sogenannte Heberolle erhalten. Es handelt sich dabei um deutsche Verzeichnisse der Lieferungen in Naturalien, welche

die umliegenden Höfe den Klöstern zu machen hatten. In der Essener Rolle sind es vornehmlich Lieferungen von Malz, Gerste, Honig und Holz, die wohl für das Bauamt des Klosters bestimmt waren (die Handschrift ist die der Predigt über das Allerheiligenfest, s. oben S. 230; Denkm. LXIX; Heyne No. 4; Gallée S. 115 ff.; Wadstein No. VII).

Sehr viel ausführlicher ist die Heberolle des Frauenklosters Freckenhorst bei Münster: ihr Hauptteil verzeichnet die sämtlichen Lieferungen der dem Kloster abgabepflichtigen Höfe, die unter fünf Fron- oder Amtshöfen in Gruppen zusammengefaßt sind. Die Haupthandschrift, in der dies Register samt allerlei Einfügungen und Zusätzen vollständig überliefert ist, gehört erst dem Ende des 11. Jahrhunderts an (VII, 1316 des Staatsarchivs zu Münster). Aber eine andere Aufzeichnung, von der nur ein Faksimile der Anfangszeilen und einige weitere Stücke im Abdruck erhalten sind, verweist das Denkmal in eine frühere Zeit dieses Jahrhunderts, vielleicht gar noch in das 10. Jahrhundert (Heyne S. 67 ff.; Gallée S. 169 ff.; Wadstein No. IX, wo beide Handschriften berücksichtigt sind; zur sachlichen und geographischen Erklärung: Friedländer, Codex traditionum Westfalicarum I, 13 ff.).

In dem um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts geschriebenen ältesten Hebereregister von Werden an der Ruhr enthält nur ein kleines Verzeichnis von Besitzungen des Klosters neben den Ortsnamen auch einige andere deutsche Wörter (Denkm. 2, 371; Wadstein No. VIII; eine Neuauflage wird von Kötzschke vorbereitet; vgl. W. Crecelius, Collectae ad augendam nominum propriorum Saxoniorum et Frisicorum scientiam spectantes I, 25; ZfdA. 20, 128).

XIII. Nôtkêr.

§ 65.

Nôtkêrs Übersetzertätigkeit.

Am 29. Juni 1022 starb zu St. Gallen, wie das dortige Totenbuch berichtet (E. Dümmler und H. Wartmann, Z. vaterländ. Geschichte St. Gallens, Mitteilungen 11, 45), Nôtkêr, der dritte dieses Namens, wegen seiner großen Lippe *Labeo* zubenannt. Ein Neffe Eckeharts I., des Walthariusdichters, war er früh in das Kloster eingetreten, und lange hat er als *doctissimus atque benignissimus magister* die dortige Schule geleitet. Über 70 Jahre war er, als ihn die Pest dahinraffte. Mit warmen Worten schil-

dert Eckehart IV. im St. Galler Liber Benedictionum (G. Meyer von Knonau, Casus Sct. Galli LXXXVIII) das Ende des verehrten und ihm persönlich besonders nahestehenden Lehrers. Den ersten, der in „barbarischer“ Sprache geschrieben und sie genießbar gemacht habe, nennt er ihn in seinen hier aufgezeichneten Versen; und in den Erläuterungen, die er ihnen mit eigner Hand beigefügt hat, gibt er an, Notker habe seinen Schülern zuliebe mehrere Bücher in deutscher Sprache verfaßt. Daher gibt ihm Eckehart auch in einem lateinischen Distichon, das er dem Psalter Notkers anfügte, den Beinamen *teutonicus* (Piper 2, 644; vgl. Kelle 1, 271): „*Notker Teutonicus Domino finitur amicos Gaudeat ille locis in paradysiaticis.*“

Notker selbst hat sich über seine schriftstellerische Tätigkeit ausgesprochen in einem an den Bischof Hugo II. von Sitten (998 bis 1017) gerichteten Brief (Piper 1, 859 ff.): um seinen Schülern den Zugang zu den nicht leicht verständlichen kirchlichen Schriften zu eröffnen, habe er sich an ein bisher fast unerhörtes Unternehmen gewagt; er habe nämlich lateinische Werke ins Deutsche zu übertragen versucht. Und er sei überzeugt, daß der Bischof, wenn er sich auch zunächst an dem Ungewohnten eines solchen Verfahrens stoßen sollte, doch bald merken werde, wie viel leichter schwerverständliche Erörterungen sich begreifen ließen, wenn man sie in der eignen Sprache vorgetragen bekomme.

Dieser Brief mit seiner ausdrücklichen Aufzählung der Schriften, die Notker für sich selbst in Anspruch nimmt, widerlegt am besten die zuerst von Wackernagel und dann von andern, darunter auch dem Herausgeber Piper, vertretene Anschauung, daß es sich hier um Arbeiten mehrerer Übersetzer, um „die Schriften Notkers und seiner Schule“, handle. Und Kelle hat durch seine Untersuchungen über die Sprachformen und die schriftstellerische Eigenart des Verfassers dieser Übersetzungen schlagend bewiesen, daß sie aus der Feder eines und desselben Mannes stammen. (W. Wackernagel, Die Verdienste der Schweizer um die deutsche Literatur, Basel 1833; J. Kelle, Die St. Galler deutschen Schriften und Notker Labeo, S. 237 ff., Abhh. d. Münchener Akad. d. Wiss. [1888], phil.-phil. Kl. 18. Weitere gramm. Schriften über Notker in Braunes ahd. Lesebuch XXIII.)

Man hat zwar ein Zeugnis für die Beschäftigung eines weiteren Kreises von Mitarbeitern an den Notkerschen Werken finden wollen in dem sogen. Briefe Ruodperts: die St. Galler Handschr. 556 enthält nämlich auf S. 400 und 401 deutsche Übersetzungen zu

einer Reihe von lateinischen Sätzen und Wörtern, die aus verschiedenen Schriften stammen. Und der lateinische Eingang zu diesem Stücke, den der früheste Herausgeber Goldast mitteilte, läßt das Ganze als einen Antwortbrief erscheinen, in dem einem gewissen P. Musterproben deutscher Übersetzungsarbeit gegeben werden. Aber Bächtold hat gezeigt, daß die lateinischen Eingangsworte von Goldast selbst stammen, und daß auch keine Veranlassung vorliegt, in dem Verfasser des Stückes Notkers Kloster-genossen Ruodpert zu sehen. Vielmehr handelt es sich wohl um die Arbeit eines Klosterschülers, der an der Verdeutschung einer Anzahl beliebig zusammengestellter Textstückchen einfach seine Kenntnisse erproben sollte (M. Goldast, *Alam. rer. script.* 1606, Bd. 2, 88; Piper 1, 861 f.; *Denkm.*³ LXXX; Steinmeyer XXVI; Leseb. XXIII, 19; Bächtold, *ZfdA.* 31, 189 ff.; Kelle, *S. G. Schriften* S. 262 ff.).

Die Worte Notkers in seinem Briefe an den Bischof von Sitten lassen es zweifellos erscheinen, daß er mit seinen Übersetzungsarbeiten etwas durchaus Neues zu schaffen meinte. Dabei ist nun freilich auffallend, daß seine Übertragungen hoch über dem meisten stehen, was von deutscher Übersetzungsprosa aus ahd. Zeit überhaupt erhalten ist. In St. Gallen selbst ist der nächste erhalten gebliebene Vorgänger seiner Arbeiten die von Fehlern strotzende Interlinearversion der Benediktinerregel, und von einer fortlaufenden Überlieferung, die von jenen stümperhaften Anfängen in allmählicher Vervollkommnung bis zur Vollendung von 'Notkers deutscher Prosa geführt hätte, läßt sich nichts nachweisen. Aber immerhin hatten sich bis auf seine Zeit die Vorbedingungen für eine Übersetzungstätigkeit in St. Gallen stark verändert. Die Lateinkenntnis hatte sich in diesem Kloster, wo die ausgehende karolingische Renaissance eine eigene lateinische Dichterschule ins Leben rief, gewaltig gehoben gegenüber der Zeit der ersten Interlinearversionen. Und daß auch die Pflege des deutschen Ausdrucks daneben nicht vernachlässigt worden war, zeigt die Anteilnahme St. Gallens an der Entwicklung der deutschen Reimdichtung (S. 176 ff.). In der Schule aber, der ja Notkers Arbeiten galten, hat man offenbar auch vor und neben ihm in beschränkterem Maße eine Übersetzungstätigkeit geübt: man hat zwar, was aus Notkers Zeugnis klar hervorgeht, keine lateinischen Bücher ins Deutsche übertragen. Aber man hat sich bemüht, wissenschaftliche Fachausdrücke durch deutsche Wiedergabe verständlich zu machen. Wenn Notker z. B. in seinen Erläuterungen zu

den Kategorien des Aristoteles (lib. 1, cap. 32; Piper 1, 397 f.) über den Begriff *substantia* mitteilt: manche sagten dafür umschreibend „das, was ist“, manche sagten *uuist* und wieder andere *êht*, wenn er weiter über das deutsche Wort *êht* etymologische Betrachtungen anstellt und schließlich dem Ausdruck *uuist*, den er selbst in anderen Schriften tatsächlich verwendet, den Vorzug gibt, so ist klar, daß hier nicht ein eigener Übersetzungsversuch von ihm vorliegt, sondern daß er zwischen bereits gebräuchlichen deutschen Ausdrücken die Wahl trifft. Ebenso führt er in seiner Schrift über die Syllogismen für den Ausdruck *propositio* neben *crûezeda* und *pietunga* auch die Übersetzung *pemeinunga* an, von der er ausdrücklich bemerkt, daß sie von „anderen“ gebraucht werde (I. S. 597). Für seine fortlaufende Übersetzung ganzer Bücher bedient sich nun Notker einer Sprachform, die in einem deutschen Kloster nach der Blütezeit der ottonischen Renaissance gewiß nichts Auffälliges an sich hatte: gleich den dichtenden Geistlichen und Klosterschülern untermischte er sein Deutsch mit lateinischen Wörtern, Satzstücken und Sätzen (oben S. 110). (Vgl. Nils Lindahl, Vollständiges Glossar zu Notkers Boethius de consol. phil. Buch I. Diss. Upsala 1916.)

§ 66.

Boethius.

Auch was Notker in solcher Form seine St. Galler Schüler gelehrt, was er ihnen an wissenschaftlichen Schriften „vorinterpretiert“ hat, hält sich durchaus im Rahmen dessen, was im damaligen klösterlichen Schulbetrieb das Übliche war. So galt denn auch seine früheste deutsche Übersetzungsarbeit einem vielbenutzten Schulbuch, der Schrift *de consolatione philosophiae* des Boethius. Dieser hatte im Kerker, wohin ihn sein Eintreten für einen römischen Gegner seines bisherigen Gönners, Theoderichs des Großen, gebracht hatte, und wo er den Tod erwartete, im Jahre 526 sein Werk verfaßt, das in einer Mischung von Prosa und Gedichten den Verfasser aus dem Munde der Philosophie selbst über die vergänglichen und die wahren Güter, über Schicksal und Weltleitung belehren und so über sein eigenes irdisches Unglück trösten läßt.

Bei der schulmäßigen Erklärung dieses Buches stützt man sich auf schon vorhandene ältere Kommentare, und — wie H. Naumann gezeigt hat — war es gerade zu Notkers Zeit üblich, den Stoff dabei gleichzeitig aus zwei derartigen Schriften zu schöpfen:

aus einem Boethius-Kommentar des Remigius von Auxerre und aus einer anderen entsprechenden Arbeit eines unbekannten Verfassers: nicht weniger als acht lateinische Handschriften aus deutschen Klöstern — darunter auch zwei St. Galler (844 9., 10. Jahrhundert, 845 10. Jahrhundert — zeigen die beiden Kommentare in verschiedener Weise zusammengearbeitet. Nach derselben üblichen Methode ist auch Notker verfahren: auch er hat den Boethius mit Hilfe der beiden Schriften erklärt. Nur bediente er sich dabei der Muttersprache. Er übersetzte Satz um Satz das Werk des Boethius, dessen Text er jedesmal der Übersetzung voranstellt, und knüpfte an die einzelnen kleinen Absätze sachliche, geschichtliche, etymologische Erklärungen, die bald diesem, bald jenem der beiden Kommentare entstammen. Aber bei Notker sind Zusätze, die sich nicht aus diesen Quellen herleiten lassen, die also von ihm selbständig eingefügt sind, weit zahlreicher als in den sonstigen erhaltenen Kompilationen. Ohne fremdes Vorbild hat er eine Einteilung der fünf Bücher in zahlreiche Kapitel vorgenommen und diese mit Überschriften versehen. Von sich aus bringt er Zitate aus den seiner Zeit bekannten christlichen und antiken Schriftstellern an. Seine hohe pädagogische Begabung aber zeigt sich darin, wie er im Anschluß an passende Stellen des Werkes eine Einführung in zwei der hauptsächlichsten Schulwissenschaften, in Rhetorik und Logik, zu geben sucht; die erstere behandelt vor allem ein ausführlicher Exkurs in Buch II c. 10 ff., während ihr in II, 39 ff. eine Betrachtung über philosophische Disputation und Philosophie überhaupt gegenübergestellt wird; die Logik aber wird gelehrt, indem an den verschiedensten Stellen auf die Art der logischen Argumentation in den Ausführungen des Textes hingewiesen und dann vor allem im III. Buch eine Reihe ausführlicherer Erörterungen über Syllogismen u. a. m. vorgetragen wird.

Auch an dem lateinischen Boethiustext zeigt sich Notkers von pädagogischen Zielen geleitete selbständige Tätigkeit: er hat die metrischen Teile durchgehends durch Umstellung in gewöhnliche prosaische Wortfolge dem Verständnis näher gebracht. Eine bestimmte lateinische Vorlage, auf Grund deren er seinen Text zurecht gemacht hat, läßt sich nicht nachweisen. Sehr nahe steht ihm eine Wiener Handschrift des 12. Jahrhunderts (Vindobonensis 242), die ebenso wie der sonst ferner stehende St. Galler Codex 844 das kleine auch von Notker benutzte historische Vorwort über die Völkerwanderungszeit und die Geschieke des römischen Im-

periums bis auf die Zeit der Sachsenkaiser überliefert. Notkers eigenes Werk ist in einer noch dem 11. Jahrhundert angehörigen Handschrift (825) der St. Galler Stiftsbibliothek in gutem Zustande, wenn auch nicht in der Originalniederschrift erhalten; ein Bruchstück überliefert auch eine Züricher Handschrift (Cod. Turicensis 121; Piper, ZfPh. 13, 459 ff.).

Wie Notker dem Bischof von Sitten mitteilt, ist er noch während seiner Arbeit am Boethius ausdrücklich gebeten worden, auch einige dichterische Werke ins Deutsche zu übertragen: Vergils *Bucolica* und die *Andria* des Terenz, beides Werke vielgelesener Schulautoren, sowie die ebenfalls als Lehrbuch sehr verbreitete Spruchsammlung *Catonis disticha de moribus ad filium* (vgl. F. Zarncke, Der deutsche Cato, Leipzig 1852, S. 187 ff.). Seine Bekanntschaft mit diesen drei lateinischen Schriften zeigt Notker aber durch Zitate aus ihnen in seinem Boethius (Naumann S. 62 f.). Von seinen Übersetzungen ist keine Spur erhalten geblieben, und es gibt auch kein direktes Zeugnis dafür, daß sie wirklich zur Ausführung gekommen sind (Kelle, Abhh. 18, 251).

§ 67.

Marcianus Capella; Trivium und Quadrivium.

Ein anderes, gleich dem Boethius viel gebrauchtes Schulbuch des Mittelalters, dem Notker ebenfalls seine Tätigkeit als Übersetzer und Erklärer zugewendet hat, sind die *Nuptiae Philologiae et Mercurii* von Marcianus Capella, zu Karthago — vor Eroberung der Stadt durch die Vandalen — im 5. Jahrhundert verfaßt. Von den neun Büchern dieser Enzyklopädie der sieben freien Künste hat der St. Galler Gelehrte die beiden ersten bearbeitet. Sie enthalten die mythische Einleitung des Werkes und erzählen von dem Entschluß des Mercur, die Jungfrau Philologia zu ehelichen, von der Ratsversammlung der Götter und der feierlichen Einholung der Braut. Bevor die Philologia — so heißt es bei Marcianus — den Trank der Unsterblichkeit zu sich nehmen darf, muß sie alles, was sie in ihrer irdischen Zeit in sich aufgenommen hat, ausbrechen, und einige Mädchen, Künste und Wissenschaften genannt, sammeln sorgfältig auf, was aus ihrem Munde kommt (II, 23, 24). Aber das System dieser Künste und Wissenschaften, das dann in den weiteren Büchern des Marcianus enthalten ist, hat Notker nicht nach dessen Werk vorgetragen und übersetzt.

Notkers Schrift, enthalten in einer St. Galler Handschrift des 11. Jahrhunderts (872), ist ganz wie die Bearbeitung des Boethius angelegt. Für die Erläuterungen lieferte ihm wie einer Anzahl anderer Erklärer, deren Arbeiten in etwa gleichzeitigen lat. Handschriften enthalten sind, ein Marcian-Kommentar des Remigius von Auxerre den wichtigsten Stoff (Karl Schulte, d. Verhältnis v. Notkers *Nuptiae Phil. et Mercurii* zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Forschgen. u. Funde hgg. von Jostes III, 12), und er nennt selbst im Vorwort den Namen dieses Gewährsmannes. Was aus Remigius stammt, und was Notker von sich aus beige-steuert hat, läßt sich noch nicht bis in alle Einzelheiten hinein abgrenzen, da noch nicht alle vorhandenen Fassungen der Schrift des Remigius zum Vergleich herangezogen worden sind (Naumann S. 30 f.). Über das in Notkers Hauptquelle Enthaltene hinaus gehen aber sicherlich seine zahlreichen ausführlichen Belehrungen über Sternkunde, die zusammen mit einigen Stellen des Boethius den Schülern eine recht eingehende Darstellung der Astronomie zu bieten vermochten (Naumann S. 64 f.).

Zwei verschiedene Wege schlug Notker ein, um seinen Schülern den Stoff der damals üblichen Lehrfächer vorzuführen. Von dem ersten, der seinem pädagogischen Geschick ein glänzendes Zeugnis ablegt, war schon bei Gelegenheit seines Boethius und Marcianus Capella die Rede: in Anknüpfung an passende Stellen der Lektüre entwickelte er den Schülern Schritt um Schritt die wichtigeren Begriffe einzelner Wissenschaften. Daneben aber gab er auch systematische Einführungen in die verschiedenen Fächer, indem er teils Werke, nach denen man diese zu lehren pflegte, einfach übersetzte und erklärte, teils Auszüge aus solchen zu mehr oder weniger selbständigen Darstellungen verarbeitete.

Die sieben freien Künste teilte man im mittelalterlichen Schulunterricht in zwei Gruppen ein, in das Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und das Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie). Von Notkers erhaltenen systematischen Schriften gehört die Mehrzahl dem Gebiet der Dialektik an. Für diese gibt er selber in seiner lateinischen Abhandlung *De partibus logicae* (I, 531 ff.) und deutsch im Vorwort zu seiner Übersetzung von des Aristoteles' Abhandlung *Peri hermenias* (I, 499) eine Gliederung in Unterabteilungen: sie sind, entsprechend den Teilen des aristotelischen Organon, *isagogae*, *categoriae*, *periermeniae*, *prima analitica*, *secunda analitica*, *topica*. Über den ersten dieser Teile, benannt und herkömmlicherweise gelehrt nach des Porphy-

rius' εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, sind aus Notkers Feder nur die kurzen Bemerkungen in der erwähnten lateinischen Übersicht vorhanden.

Den Kategorien dagegen ist eine ausführliche eigne Arbeit gewidmet: die Übersetzung der so betitelten Schrift des Aristoteles. Notker kannte das griechische Werk aus der lateinischen Übertragung des Boethius, die man in St. Gallen besaß (817), und schöpfte seine Erklärungen aus dem Kommentar des gleichen Gelehrten. Ganz in derselben Weise bearbeitete er den dritten Teil der Dialektik, die periermeniae, d. h. die Lehre von Satz und Urteil: er übertrug des Aristoteles' Schrift περὶ ἐρμηνείας nach der lateinischen Übersetzung des Boethius und erklärte sie nach dessen Kommentar (Handschr. 830). Beide Arbeiten sind zusammen in einer St. Galler Handschr. (818, 2°), der Anfang der Kategorien außerdem noch in der Boethiushandschr. 825 erhalten.

Für die weiteren Teile der dialektischen Wissenschaft läßt sich eine Benutzung der entsprechenden aristotelischen Schriften, der *prima* und *secunda analytica*, überhaupt nicht nachweisen. Dagegen nennt eine kleine, auf zwei Schriften Alcuins (De Dialectica, Beati Flacci Albini Opera ed. Frobenius, Ratisbonae 1777, tom. II, vol. 1, S. 334 ff.; De rhetorica et de virtutibus, ebd. S. 313 ff.) beruhende Abhandlung über Dialektik und Rhetorik, die in dem Münchner Cod. lat. 4621 der Rhetorik Notkers vorangestellt ist, anstelle der Analytiken zwei bestimmte inhaltlich in diese hineingehörende einzelne Stoffe als weitere dialektische Fächer, nämlich Syllogismorum formulae und Diffinitiones. Über beides, Syllogismen und Definition, hat nun auch Notker in seiner lateinisch-deutschen Darstellungsweise gehandelt. Die Züricher, aus St. Gallen stammende Handschr. C. 121/462 enthält eine von ihm abgefaßte Schrift, die mit den Worten *Quid sit syllogismus?* anfängt und eine Darstellung der kategorischen und hypothetischen Schlüsse gibt. Die Quellen, aus denen Notker hier geschöpft hat, sind nach Kelle's Feststellungen (I, 256 ff.) das IV. Buch des Marcius Capella, der Kommentar des Boethius zu Ciceros Topica — aus beiden sind gewisse Stücke wörtlich übersetzt — und die Rhetorik Ciceros. Über die Definition handelt ein im Codex 275 der Wiener Hofbibliothek enthaltenes Bruchstück, das Kelle ebenso wie das vorige Werk als Arbeit Notkers erwiesen hat. Benutzt ist darin der eben erwähnte Cicero-Kommentar des Boethius und der Dialogus I desselben Verfassers zu einer Übersetzung von Porphyrius' εἰσαγωγή (Denkm. LXXXI).

Von beiden Stücken, *De syllogismis* wie *De definitione*, läßt sich nicht mehr sagen, als daß sie Teile von Notkers Schulschriften aus dem Gebiete der Dialektik sind. Kaum wird man mit Kelle in ihnen Bruchstücke einer sonst verlorenen und nirgend erwähnten deutschen Umarbeitung von Notkers nur lateinisch erhaltener Rhetorik sehen dürfen.

Aus dem Gebiet der *Topik*, des letzten Teiles der Dialektik, ist keine größere Arbeit Notkers erhalten oder bezeugt. Wohl aber ist in seiner kleinen lateinischen Schrift *De partibus logicae*, die in der erwähnten Züricher Handschr., im Cod. 10 644 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel sowie bruchstückweise in verschiedenen anderen Handschr. (Cod. lat. 4621 München, 275 Wien, 242 St. Gallen) erhalten ist, gerade der Abschnitt über die *Topik* auf eine besondere Art pädagogisch ausgestaltet: die verschiedenen *loci argumentorum*, d. h. Beweis- und Schlußquellen, werden durch Heranziehung von lateinischen und deutschen Sprichwörtern erläutert. So wird etwa der Schluß von der Ursache auf die Wirkung belegt durch das Wort: *Sôz régenôt sô nâzzênt tî bôumâ. Sô iz uuât sô uuâgôt iz*. Die Quellen für die lateinischen Ausführungen Notkers in seiner kleinen Schrift sind des Boethius *Dialogus I* zu Porphyrius, Marcianus Capella, Aristoteles und das Werk, nach dem man zu seiner Zeit den Unterricht in der *Topik* zu geben pflegte, Ciceros *Topica*, kommentiert von Boethius (Kelle I, 259).

Quellen zu allen log.-dial. Schriften: Kelle, *Phil. Kunstausd.*, Abhh. d. Münchn. Ak. d. W., Philos.-Philol. Kl. 18, 3 ff.

Der dritten Wissenschaft des Triviums, der Rhetorik, hat Notker neben der eingehenden Berücksichtigung, die sie in seinem Boethius fand, noch eine zusammenfassende Behandlung in der Schrift *De arte rhetorica* gewidmet. Der Stoff, den er hier bietet, ist ausgezogen aus Ciceros Rhetorik und dem Kommentar des Victorinus zu diesem Werke. Beide Bücher hatte Notker, wie er an Bischof Hugo schreibt, vom Abt von Reichenau als Pfand erhalten. Für den Schluß ist das 5. Buch von Marcians *Satira* benutzt. Die Rhetorik war nach Notkers eigem Zeugnis im Briefe an den Bischof von Sitten in lateinischer Sprache abgefaßt. Nur sind den einzelnen fachwissenschaftlichen Ausdrücken deutsche Übersetzungen beigelegt, und unter den Beispielen für gewisse rednerische Kunstmittel werden u. a. auch die schon früher besprochenen (oben S. 180) deutschen Reimverse angeführt. In vollständiger Form ist das Werk wohl nicht überliefert: von den

drei erhaltenen Fassungen nennt sich die eine — eine andere wurde bereits oben S. 180 erwähnt — selbst excerptum rhetoricae magistri Notkeri (Cod. 10 662 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel), und die dritte ergibt sich schon den beiden ersten gegenüber als gekürzt (C. 121/462 der Züricher Stadtbibliothek). Allen fehlt die sonst in rhetorischen Lehrbüchern übliche Darstellung der Schlüsse, der ja aber Notker eine andere, bereits genannte Schrift gewidmet hat.

Piper I, 643 ff. Hdschr., Quellen und Kunstausrücke: Kelle, Abhh. d. Münchn. Ak. d. W., Philos.-Philol. Kl. 21, 447 ff. Kelle, *Litgesch.* I, 254 ff.

Von den Fächern des Quadriviums hat Notker zwei in selbständigen Schriften behandelt: *Musik* und *Arithmetik*. Vier Kapitel der einen Arbeit, die man *De Musica* betiteln kann, sind in einer St. Galler Handschr. bewahrt (242), eines (*de monochordo*) in einer Leipziger und einer Münchner (Cod. Paul. 1493 d. L. Un.-Bibl.; Cod. lat. 18937 Kgl. Bibl.). Sie schöpft aus einem Werke des Boethius, der damaligen Hauptautorität auf musikalischem Gebiet, *De institutione musica libri V*, auf die Notker sich selbst beruft (I, 852); aber sie ist nicht aus dieser viel ausführlicheren Quelle übersetzt, enthält auch nicht wie die anderen deutschen Schriften den lateinischen Text vor dem deutschen, sondern sie ist ganz in Notkers Mischsprache abgefaßt. Für das Kapitel „Über das Maß der Orgelpfeifen“ ist eine Quelle bisher nicht nachgewiesen worden; es ist aber eine vorhanden gewesen, denn es sind aus ihr auch drei jüngere lat. Fassungen des gleichen Textes geflossen (Kelle I, 258, 260; vgl. Naumann S. 33).

In seinem Briefe an Hugo nennt Notker unter seinen Arbeiten auch eine deutsche Übersetzung der *principia arithmetice*; sie ist aber nicht erhalten, und es läßt sich auch nicht bestimmen, nach was für einer Vorlage er dies Elementarbuch gearbeitet haben könnte.

§ 68.

Geistliche Schriften; Psalmenübersetzung.

Von der Rechenkunst führt zu den geistlichen Schriften Notkers sein *Computus*, eine in lateinischer Sprache verfaßte Anleitung zur Berechnung des Osterfestes. Sie ist uns in einer Münchner Handschrift des 11. Jahrhunderts (Clm. 14 814) und in einem dem 12. Jahrhundert angehörenden Codex der Pariser Nationalbibliothek überliefert.

Die Münchener Hs. bei Piper, *Nachträge z. alt. d. Lit.* S. 312 ff. und Steinmeyer, *Anzf. d. A.* 19, 279 ff.; die Pariser Hs., *Nouvelles acquis.* lat. 229,

gedruckt bei G. Meier, *Jahresber. über die Lehr- und Erziehungsanstalt des Benediktinerstifts Maria-Einsiedeln im Studienjahre 1886/87* S. 31 ff.

Nicht erhalten ist Notkers Übertragung von Boethius' Traktat *De sancta trinitate*, die er im Briefe an Hugo von Sitten neben der *Consolatio philosophiae* anführt¹⁾. Seine Übersetzung und Erklärung des Psalters dagegen, der die alt- und neutestamentlichen Cantica sowie der sogenannte Katechismus Notkers, eine Übersetzung des Vaterunser, des apostolischen und des athanasianischen Glaubensbekenntnisses (Denkm. LXXIX a) angefügt sind, hat eine verhältnismäßig weite Verbreitung gefunden. Der reichhaltige Kommentar, den Notker in die Psalterübersetzung hineingearbeitet hat — er bietet ein gutes Bild von der mittelalterlichen theologischen Anschauungsweise, der die alttestamentlichen Dichtungen nicht um ihrer selbst, sondern um des hineingelegten mystisch-allegorischen Sinnes willen wichtig erscheinen —, ist, wie in seinen sonstigen Schriften, selbständig zusammengetragen aus vier Werken, nach denen man auch anderwärts zu seiner Zeit die Psalmen zu erklären pflegte, und zwar ebenfalls zum Teil gleichzeitig nach ihnen allen. Hier sind es die Psalmenkommentare des Augustinus, den Notker ausdrücklich als seinen Gewährsmann nennt, des Cassiodor, Hieronymus und Remigius.

E. Henrici, *Die Quellen von Notkers Psalmen*, Quellen u. Forsch. XXIX, Straßburg 1878. Naumann a. O. S. 31 f.

In die Beurteilung der Überlieferung von Notkers Werke haben vor allem Kelles Untersuchungen Licht gebracht. Unmittelbar in die Zeit, da Notker seine Übersetzung verfaßte, reicht eine Handschrift zurück, von der nur ein einzelnes Doppelblatt, das sogenannte erste Basler Bruchstück, enthaltend Ps. 136, 5—137, 8 und Ps. 139, 7—140, 6 bewahrt geblieben ist (gedruckt von W. Wackernagel, *Die altdeutschen Handschr. der Basler Universitätsbibliothek*, Basel 1836, S. 11 ff., erstes Bl.: Lesb. S. 65 ff.). Zu einer äußerst sorgfältigen, unmittelbaren Abschrift des Originals gehört ferner das Maihinger Fragment einer Pergamenthandschr. des 11. Jahrhunderts, das im fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Archiv entdeckt und von Kelle veröffentlicht worden ist (Sitz.-Ber. der Wiener Ak. [1900] 143 Abh. XV): es bewahrt Stücke des Canticum Mariae und des Athanasianischen Glaubens-

¹⁾ Das *aliquantis* an der betreffenden Briefstelle (Piper I, 860 Z. 17) ist als Fehler für *alio qui* anzusehen. Vgl. Kelle I, 243 u. Anm.

bekenntnisses. Das Original selbst hat nach einer alten Klosterchronik, von deren einstigem Vorhandensein nur noch eine Mitteilung von Jodokus Metzler († 1639) Kunde gibt, Gisela, die Gemahlin Kaiser Konrads II., bei einem Besuch in St. Gallen im Jahre 1027 zum Geschenk erhalten. Wenn Eckehart IV. demgegenüber in den Erläuterungen zu Notkers Versen im *liber benedictionum* (oben S. 235) erklärt, die Kaiserin habe sich dieses Werk Notkers und seine Übersetzung des Hiob vielmehr abschreiben lassen, so ist es fraglich, ob man dieser Aussage des nicht immer zuverlässigen Chronisten, der zur Zeit von Giselas Besuch zudem nicht in St. Gallen gewohnt hat, den Vorzug geben darf (Kelle, A. 18, 220 ff.; Lg. 1, 264 f.). Nur eine Kopie war jedenfalls das Exemplar des Psalters, das noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Klosterbibliothek angehört hat. Schon vor 1600 ist es in Privatbesitz gelangt und war weiterhin zeitweise in den Händen des gelehrten Melchior Goldast († 1639); seitdem ist es verschollen. Eine Anzahl von kleinen Proben, die in der Zeit zwischen 1547 und 1611 aus der Handschr. abgeschrieben und gedruckt worden sind, lassen ein Bild von ihrem Charakter gewinnen (Kelle, Anm. zu 1, 239 Z. 36).

Auf eine alte, selbst nicht fehlerfreie St. Gallische Abschrift gehen auch verschiedene Bruchstücke von Handschriften aus dem 11. Jahrhundert zurück: das zweite Baseler Bruchstück, bestehend aus zwei Doppelblättern, ein aus der Benediktinerabtei Seon bei Passau stammendes Blatt der Münchner Hof- und Staatsbibliothek (Cod. germ. 188), ein weiteres Münchner Blatt (Cod. ms. 4^o 910) aus Baumburg in Oberbayern, und das sogenannte Wallersteiner Blatt, befindlich in der Öttingen-Wallersteinischen Fideikommißbibliothek zu Maihingen (I, 3). (Das zweite Baseler Bruchstück: Wackernagel a. a. O. S. 13 ff.; das von Seon: Maßmann, *Denkm. deutscher Sprache u. Lit.*, München 1827, S. 120; das Baumburger: Golther, *ZfdA.* 37, 276 ff.; das Wallersteiner: Hattemer 2, 532 ff.)

Wieder eine andere Vorlage setzt die vollständige Überlieferung des Notkerschen Psalters in der aus Einsiedeln stammenden St. Galler Handschr. 21 (12. Jahrhundert) voraus. Ihr ist aufs engste verwandt der Psalmentext, der 1726 in Joh. Schilters *Thesaurus antiquitatum teutonicorum* Bd. 1 abgedruckt worden ist. Der Druck beruht auf einer Abschrift, die der französische Büchersammler Simon de la Loubere 1675 nach einer in St. Gallen befindlichen Handschrift hatte machen lassen. Diese Abschrift ist

zwar jetzt verschollen; aber die Kopie von ihr, nach der Schilters Text gedruckt ist, hat sich anderseits auch der dänische Gelehrte Friedrich Rostgaard 1697 abschreiben lassen, und dieses Rostgaardsche Manuskript ist noch jetzt in Kopenhagen vorhanden (Nr. 2066 der Kgl. Bibliothek). Sein Text ist zudem von Rostgaard noch nach der Loubereschen Abschrift selbst verbessert worden, ersetzt mithin einigermaßen deren Verlust. Die gemeinsame Vorlage sowohl der St. Galler Handschr. 21 wie des Loubereschen Textes, die also noch 1675 in St. Gallen, obwohl nicht in Besitz der Klosterbibliothek war, ist eine nicht fehlerfreie Abschrift des Notkerschen Psalters gewesen, die bereits sprachliche Eigentümlichkeiten des 12. Jahrhunderts aufwies. (Zur St. Galler Handschr. 21 vgl. Piper 2; Hattemer, Die kritisch wichtigen Lesarten des Rostgaardschen Manuskriptes s. Kelle, Untersuchungen zur Übertragung, Übersetzung, Grammatik der Psalmen Notkers, bes. S. 28 ff., ebenda auch die Vorlage von S. Galler Handschr. 21 und Louberes Abschrift.)

Diese Vorlage enthielt auch eine Reihe lateinischer, nicht von Notker selbst stammender Bemerkungen, die, wie Kelle wahrscheinlich gemacht hat, Eckehart IV. samt seinen schon erwähnten Gedächtnisversen auf Notker teutonicus (oben S. 235) eigenhändig einer Handschrift des Psalters, vielleicht gar dem Original, eingefügt hat.

Kelle I, 268 ff.; ausführlich in *Die St. Galler Schule* S. 271 ff.

Daneben ist auch, nicht lange nach Notker, eine deutsche Glossierung seines Psalters vorgenommen worden, d. h. es wurden den lat. Wörtern seiner Mischsprache ihre deutschen Entsprechungen übergeschrieben. Der Verfasser dieser Glossen zeichnet sich durch gute Lateinkenntnis aus und fand offenbar viel Freude an seiner Arbeit: er übersetzte daher vielfach auch Ausdrücke, bei denen eine Erklärung kaum nötig war, und prägte selbst für ein Wort wie *diabolus* eigenartige deutsche Umschreibungen wie *niderrîs*, *niderfall*, *uiderfluz* oder *uiderfliez*. Fast möchte man auf eine nachträgliche Überarbeitung aus Notkers eigener Feder schließen; doch steht dem entgegen, daß die Sprachform der Glossen mehrfach von denen des Originaltextes abweichen. Nach einer Bemerkung zu Psalm 106, 2 darf man in dem Glossator vielleicht einen Alemannen aus dem Thurgau sehen. Seine Einfügungen überlieferte die Vorlage Louberes und des St. Galler Codex 21; sie fanden sich aber, von anderer Hand nachgetragen, auch in der Handschrift, die in Goldasts Besitz gewesen ist. Da-

gegen ist in den alten, dem 11. Jahrhundert angehörigen Fragmenten nichts von der deutschen Glossierung zu verspüren. (Kelle 1, 271 ff.).

In Fassungen, die sie nicht kannten, ist dann schon früh ein etwas anderes Verfahren eingeschlagen worden, um die Mischsprache Notkers leichter verständlich zu machen. Man setzt nämlich an Stelle der lateinischen Worte einfach deutsche Ausdrücke in den Text selbst. Eine Probe für dieses Verfahren, wenn es auch nicht restlos durchgeführt ist, bietet ein in Aschaffenburg aufgefundenes Pergamentblatt des 12. Jahrhunderts (Steinmeyer PBB. 30, 1 ff.). Bereits dem 11. Jahrhundert aber gehören zwei andere entsprechende Bearbeitungen an: die St. Pauler Bruchstücke und der Wiener Notker. Die ersteren, dem Kloster St. Paul in Kärnten gehörig, aber stammend aus St. Blasien im Schwarzwald, enthalten zum Teil übergeschriebene deutsche Glossen, die aber ohne Beziehung sind zu der vorher erwähnten St. Galler deutschen Glossierung, zum Teil Verdeutschungen innerhalb des Textes (Holder, *Germania* 21, 129 ff., Piper 2, V ff.: dazu Heinzel, *ZfdA.* 21, 160 ff., Kelle 2, 44 f.). In eine Familie mit dieser Fassung, die sich allerdings dann ihrerseits mancherlei selbständige Abweichungen von der gemeinsamen Grundlage erlaubt haben muß, gehört, einzelnen Lesarten nach zu urteilen, die bairische Umarbeitung des Psalters — die mittleren 59 Psalmen fehlen darin — samt Cantica und Katechismus, die in der Handschr. 2681 der Wiener Hofbibliothek erhalten ist. Hier sind, wozu sich auch in den St. Pauler Fragmenten Ansätze finden, die gelehrten Erörterungen Notkers vielfach gekürzt und weggelassen und die lateinischen Ausdrücke durchgängig — doch keineswegs in direktem Zusammenhang mit den Verdeutschungen der St. Pauler und Aschaffener Blätter — übersetzt; der lateinische Psalmentext aber weicht so stark von dem Notkers ab, daß man annehmen muß, letzterer sei von einem Überarbeiter ganz weggelassen und erst auf einer späteren Stufe der Überlieferung von neuem ein lateinischer, der Vulgata sehr viel näher stehender Text der Übersetzung wieder eingefügt worden, ohne daß doch die Übersetzung mit diesen in Einklang gebracht wäre. Die Handschrift befand sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts im bairischen Kloster Wessobrunn, und nach Baiern weisen auch die Sprachformen des Denkmals.

R. Heinzel u. W. Scherer, *Notkers Psalmen nach der Wiener Hdschr.*, 1876. Piper Bd. 3. Kelle 2, 44 ff. Zur Hdschr. vgl. Steinmeyer S. 143 ff. 162 f.

Eine andere, dem Charakter nach ganz ähnliche Bearbeitung des Notkerschen Psalters hat in einer späteren Umschrift eine aus St. Nikolaus in Passau stammende Münchener Handschrift des 14. Jahrhunderts (cod. germ. 12 der bair. Hof- und Staatsbibliothek) bewahrt. Ohne doch in engerer Beziehung zum Wiener Notker zu stehen, hat auch diese Fassung die lateinischen Ausdrücke größtenteils im Text übersetzt, sie hat in den Erklärungen stark gekürzt, den lateinischen Wortlaut der Psalmen noch stärker als die Wiener Fassung der Vulgata angenähert und den deutschen ihm entsprechend geändert. Eine Anzahl von Stellen in den Erklärungen, wo der Münchener Text Bemerkungen aus dem von Notker benutzten Kommentar hinzufügt, die in keiner anderen Fassung enthalten sind, lassen es sogar möglich erscheinen, daß er in manchen Punkten allein den Wortlaut des Originals treu bewahrt hat.

Johannes Steffen, *Über die Münchner Notker-Handschriften des 14. Jhdts.* Greifswalder Diss. 1900.

Neben dem Psalter nennt Eckehart IV. in seinen mehrfach erwähnten Versen über Notkers Werke und sein Ende ausdrücklich nur noch seine Übersetzungen des Buches Hiob und der *Moralia Gregors des Großen*. Die letztere führt Notker selbst nicht unter seinen Schriften auf, und es handelt sich dabei auch nicht um eine von der vorigen gesonderte Arbeit. Denn Gregors *Moralium in Job Libri XXXV* sind eben eine Erklärung des Buches Hiob, und Eckeharts Angabe, Notker habe dies biblische Buch in die vierte, den Gregorius aber in die zweite Sprache übersetzt, läßt auf eine Schrift schließen, die den erhaltenen Werken des St. Galler Gelehrten völlig gleicht: eine Übersetzung des biblischen Textes, der Stück um Stück ein gleichfalls übersetzter Kommentar beigelegt ist; und die Quelle des letzteren waren in diesem Falle eben Gregors *Moralia* oder, was bei dem großen Umfang dieses Werkes vielleicht lieber anzunehmen ist, eine abkürzende Bearbeitung der Gregorschen Schrift, wie es eine solche damals z. B. aus der Feder Odos von Cluny gab. Leider ist von diesem Werke Notkers, das nach Eckeharts Mitteilung die Kaiserin Gisela sich bei ihrem Besuche in St. Gallen hat abschreiben lassen, nichts erhalten geblieben. (Kelle, St. Galler Schriften, S. 249 f.)

Seinen Hiob hat Notker, wie ebenfalls Eckehart berichtet, gerade an seinem Todestage vollendet. Und das eigne Zeugnis des Verfassers in seinem Briefe an Hugo von Sitten bekräftigt, daß seine

Arbeit am Psalter und Hiob in eine spätere Zeit fällt als seine Übersetzung der poetischen Werke, des Marcianus Capella und der schulwissenschaftlichen Schriften. Am Boethius und Marcianus scheint er zu verschiedenen Zeiten tätig gewesen zu sein. Denn aus der wechselnden Verwendung seiner orthographischen Anlautsregel (unten § 69) geht hervor, daß er nebeneinander oder unmittelbar nacheinander die beiden ersten Bücher des Boethius sowie die Schriften de interpretatione und über die Kategorien unter der Feder gehabt hat, daß dann weiter Boethius III, IV und Marcianus Capella I übereinstimmend miteinander einen anderen Typus vertreten, und wiederum einer späteren Periode Boethius V und Marcianus Capella II angehören. In der ersten Periode fanden wir konsequent p t k im Satzanfang und konsonantischen Wechsel von f und v; in der zweiten ist der Wechsel von v und f aufgegeben, p t k im Satzanfang ist noch überwiegend; in der dritten ist der Satzanfang gleich dem Satzinnern behandelt. (Israel Weinberg, Zu Notkers Anlautgesetz; Sprache und Dichtung, herausg. von Maync u. Singer, Heft 5, S. 20 ff.) Es ist daher kein Zufall, wenn Notker in seinem Briefe an den Bischof von Sitten ausdrücklich gerade zwei Bücher der Consolatio an den Beginn seiner Übersetzertätigkeit stellt (anders Helm, Jahresber. d. Erscheinungen 1911, S. 84).

§ 69.

Sprache und Stil Nôt kêrs.

Als sprachliche Leistungen stehen Notkers Übersetzungen in der gesamten ahd. Zeit unerreicht hoch da. Nur die Isidorischen Fragmente kann man als Beispiele einer zwar älteren und nicht gleich vollendeten, aber doch in der Art verwandten Schöpfung in ihre Nähe rücken. Noch über das, was hier geleistet wurde, hinaus, hat Notker für die saubere Darstellung seines deutschen Textes auch im Schriftbild gesorgt: eine folgerichtig festgehaltene Orthographie ist in allen seinen Schriften angewendet gewesen, und durch die genaue Darstellung des für die weichen Verschlußlaute geltenden Anlautgesetzes und durch die Bezeichnung der Vokallänge und Betonung mittels eines sonst nirgends in gleicher Vollendung begegnenden Akzentuierungssystems hat er ein feines phonetisches Verständnis bewährt und der ahd. Grammatik unschätzbare Dienste geleistet.

Seine Übertragungen zeugen von einer ganz ungewöhnlich guten Lateinkenntnis und von tiefeindringendem Verständnis auch für

höchst schwierige Texte. Dabei bindet er sich in der Wortfolge gar nicht, in der Beibehaltung der Konstruktion aber kaum mehr, als sich mit dem Wesen der deutschen Sprache vertrug, an die Ausdrucksweise seiner Vorlagen. Einzelne Widersprüche gegen diese Regel — wie etwa gelegentliche Nachbildung, der für das Deutsche unmöglichen „relativischen Anknüpfung“ — können an dem Gesamtbilde nichts ändern. Und für einige andere Ausdrucksformen, die wie der häufige ablativus (d. h. für Notkers Dativ) absolutus oder die Verwendung des neutralen Plurals bei substantiviertem Adjektiv oder Pronomen (diu „das“ = lat. ea, diu oberen = lat. superna), im Widerspruch zum lebendigen Gebrauche der deutschen Sprache stehen, dürfen bei Notker nicht wie in älteren Arbeiten als sklavische Übertragungen der jeweils vorliegenden Textstellen gefaßt werden; vielmehr sind solche Konstruktionen in seiner durch langen Umgang mit dem Lateinischen herangebildeten Gelehrtensprache wirklich heimisch geworden. Und eine derartige Schulung am lateinischen Ausdruck zeigt, wie Naumann (S. 79) beobachtet hat, die gesamte Syntax des Notkerschen Deutsch.

Das bedeutet aber nicht, daß der St. Galler Gelehrte mit Bewußtsein danach gestrebt hätte, mit Hilfe des Lateinischen eine veredelte deutsche Schriftsprache zu schaffen. Sein Ziel war vielmehr, wie er selbst sagt, rein pädagogisch: durch deutsche Wiedergabe sollten die Unterrichtsstoffe den Schülern näher gebracht und erläutert werden. Und darin hat Notker Vortreffliches geleistet: Den schwierigsten wissenschaftlichen Fachausdrücken weiß er ein, oft der größeren Klarheit halber sogar mehrere entsprechende deutsche Wörter an die Seite zu setzen. Mit konkreter Anschaulichkeit werden dabei abstrakte Begriffe wiedergegeben: Subjekt und Prädikat stehen sich als *fundament* und *uberzimber* gegenüber, und relativus wird zu *gagensihtig* oder *ze imo sehende*. In den Quellen lateinisch auftretende Namen erhalten ihre übliche deutsche Gestalt: aus *Theodericus* in *Verona* wird *Thioterich ze Berno* (I, 5, 33, Naumann III); die slavischen *Veletabi* werden *Wilze* genannt mit einem Namen, der nach dem ausdrücklichen Zeugnis auch Einhards der im Deutschen ganz gebräuchliche gewesen ist (I, 787). Und die Sachbezeichnungen und Namen, die der antiken Kultur- oder Mythenwelt angehören, verdeutscht Notker in einer Weise, die dem Schüler gleichzeitig ein Bild von Sache und Bedeutung gibt: so sagt er für *theatrum nuarthūs* „Schauhaus“, oder er gibt

Neptunus mit *Méregot*, *Ceres* mit *Chórngēba* wieder, und nicht nur als Sinnesdeutung, sondern als wirklichen deutschen Eigennamen gestaltet er die Übersetzung des mythischen *Nocturnus* durch *Náhtolf*.

Ganz auf einer Linie mit dieser Methode der Verdeutschung steht sein auch sonst hervortretendes Bestreben, durch Heranziehung von Heimischem, Wohlbekanntem das Gesagte zu verdeutlichen. Hierher gehört die Verwendung der deutschen Sprichwörter und Reimverse. Die ersteren entstammen offenbar dem Schatz der damals im Volksmunde umlaufenden Spruchweisheit: eines von ihnen ist in wenig abweichender Form aus einer anderen St. Galler Niederschrift des 11. Jahrhunderts bekannt, in der ihm noch ein weiteres, von Notker nicht benutztes Sprichwort folgt (Denkm. 27; Braune 23, 18; Kögel 1, 2, 624 f.; Steinmeyer LXXXVI). In welcher Form die Hörer Notkers den Spruchkampf zwischen Salomo und Marcholf kannten, auf den in einer Bemerkung zu Psalm 118, 85 angespielt ist, läßt sich nicht sagen. Auf jeden Fall aber spricht die Namensform Marcholf für das Vorhandensein einer auf deutschem Boden vorgenommenen Bearbeitung des alten Stoffes, mag diese auch wie die weitere Überlieferung bis zum 14. Jahrhundert hin in lateinischer Sprache abgefaßt gewesen sein (s. Mhd. Lit. Grundriß d. germ. Phil.² II, 323). In der Rhetorik wird neben den deutschen Beispielversen auch die heimische *lex Alamannorum* wiederholt herangezogen (Piper I, 656, 676), und auch die andern Schriften enthalten solche erläuternde Hinweise auf Wohlbekanntes und Heimisches (Naumann S. 65 f.).

Wie Notker in der Übersetzung sich nicht sklavisch an den Ausdruck seiner Vorlagen bindet, so hat er auch auf eine genaue Wiedergabe der stilistischen Eigenart seiner lateinischen Quellen verzichtet. Die Figuren des antiken rhetorischen Stils läßt er ganz unberücksichtigt, während er der einfacheren Sprache des Psalters sich häufiger auch formell anschließt (Naumann S. 79 ff.). Dafür verleiht er aber seiner deutschen Rede gelegentlich einen ganz andersartigen stilistischen Schmuck, der aus heimischem Gebrauche stammt. Kögel glaubte ihn aus Einwirkung der volkstümlichen deutschen Dichtersprache, deren Stil aus der Stabreimpoesie bekannt ist, herleiten zu dürfen. Naumann, der hier die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges mit Recht als unwahrscheinlich ablehnt, erweist statt dessen eine Reihe der Notkerschen Stilmittel als Eigenheiten eines germanischen Prosastiles,

der einerseits in der angelsächsischen und deutschen Predigt, anderseits in der altgermanischen Rechtssprache begegnet. Gewisse alliterierende Wortverbindungen, die Wiedergabe eines Einzelbegriffs durch zwei oder mehr aneinandergereihte Synonymen (*opibus: scaz unde rihtuom, gubernas: ordenôst und (so!) scaffôst unde rihtest*), die Anfügung logisch nicht erforderlicher Antithesen (*uber mitten gân, nals nieht undenân*) und mancherlei formelhafte Wortfügungen sind solche Erscheinungen, die, ohne durch die Vorlagen angeregt zu sein, Notkers Sprache schmücken und in den genannten Prosagattungen, aber zum Teil auch in der altgermanischen und der späteren deutschen volkstümlichen Dichtung ihre Seitenstücke haben (Kögel 1, 2, 618 ff.; Naumann S. 85 ff.).

Von einem einheitlichen Stilcharakter der Notkerschen Übersetzungen kann schon wegen der völlig verschiedenen Art der bearbeiteten Texte keine Rede sein. Im ganzen dürfte die Tonart des „Interpretationskollegs“ die der „Kunstprosa“ doch bei weitem überwiegen. Und ein genauer Vergleich mit andern deutschen Stilgattungen wird natürlich auch durch die Verwendung der lateinisch-deutschen Mischsprache erschwert. Für die Wahl der eingestreuten lateinischen Ausdrücke sind größtenteils wieder pädagogische Rücksichten maßgebend gewesen: Ausdrücke der Quelle, die erklärend besprochen werden, gebräuchliche Worte der Kirchensprache, Bezeichnungen für Einrichtungen des Altertums, Zitate aus lateinischen Schriften bleiben vielfach unübersetzt. Daneben gibt es eine nicht näher erklärbare, ziemlich willkürliche Mischung deutscher und lateinischer Worte, die nur auf der tatsächlichen Gebräuchlichkeit einer solchen Mischsprache in geistlich gebildeten Kreisen beruhen kann. Und endlich läßt sich bei Notker auch eine Mischung aus künstlerischen Gründen beobachten, die Aufbau und Gliederung von Satz und Gedankenfolge deutlicher herausarbeitet.

Paul Hoffmann, *Die Mischprosa Notkers d. Deutschen*. Palaestra 58, meiner Ansicht nach nur zum geringsten Teil verwertbar. Gegen Hoffmann D. v. Kralik, *DLitztg.* 31, 2206—2210. Schulte, *Capella* S. 111 ff. Zum ganzen Paragraphen außer Kögel und Naumann noch Kelle 1, 250 ff.

REGISTER.

A.

- Aachen, Konzil zu 206.
 — Reichstag zu 199, 211.
 Abecedarium Nordmarmicum 28.
 Adalbert von Babenberg 97, 180.
 Adalram, Erzbischof von Salzburg 152.
 Adam (in Segen) 58.
 — von Bremen 204.
 Admonitio generalis 199, 200, 201, 202, 203.
 Adoptianer 215.
 ættir (Achtheiten) 26, 27, 28.
 Akrosticha 193, 195.
 Akzente bei Otfried 192, 193.
 Alberich 107.
 Alboin 16.
 Alcimus Avitus 139, 140.
 Aldhelm 188.
 Alethia (des Cl. Marius Victor) 140.
 Alkuin 75, 76, 121—124, 142, 167, 169, 172, 199, 215 ff., 241.
 Allerheiligenfest, Predigt zum 230, 231.
 Alliteration 36, 37, 38, 39, 189, 190.
 Alpharts Tod 67.
 Alphere von Aquitanien 86.
 Althochdeutsch (Begriff) 2.
 Altniederfränkische Psalmen 224, 225.
 Altsächsische Beichte 228, 229.
 Alu (schützender Gegenstand) 27.
 Aluerad 101, 113, 182.
 St. Amand sur l'Elnon 183.
 Ambrosianische Hymnen (Vers) 190—195; Übersetzung (Murbacher) 207, 208.
 Ambrosius 208.
 Ammianus 14.
 Ammianus Marcellinus 8, 11, 14.
 Amoena 79.
 Andreas (angelsächs. Dichtung) 131, 134.
 Angantyr 77.
 Angelom 142.
 Angelsachsen 75.
 Angelsächsische Dichtung 123, 124, 131—136, 210.
 — Mission 116—118.

- Angelsächsische Schrift 68.
 Angilbert 76, 77.
 Angilramn, Erzbischof von Metz 218, 219.
 Antiphonarium von Bangor 188.
 Aquitanien 86—91.
 Apollinaris Sidonius 20.
 Aquileja 76.
 Arator 172, 190.
 Arianismus 115.
 Aristoteles, Kategorien 236, 240, 241.
 — περὶ ἑρμηνείας 241.
 Arithmetik (Notker) 243.
 Aribo 84.
 Arminius 10, 11.
 ἄσματα Σουδῆα 23.
 Athanasius 156.
 Atharvaveda 44, 45, 54, 60.
 Attila 12, 13, 14, 17, 21, 22, 23, 33, 64, 76, 86.
 Audumla 8.
 Augensegen 59.
 Augsburger Gebet 181, 194.
 Augustinus 150, 152, 167, 199, 216, 244.
 — Predigt LXXVI (in den Mondseer Bruchstücken) 213—219.
 Ausonius 23.
 Avarenschlacht 76.
 Avitus 139, 140.
 St. Avoild 218, 219.
 Awiliup (gotisch) 31.

B.

- Bairische Beichten 227.
 Balder 49, 51.
 Bamberger Blutsegen 54.
 — Glauben und Beichte 230.
 Bangor, Antiphonarium von 188.
 Barditus 7, 8.
 Baseler Rezepte 210, 211.
 Basinus von Trier 193.
 Baszko 91.
 Beda 116, 121, 125, 142, 164, 167, 230.
 Beichte, St. Galler 193.
 Beichten (bairische, Reichenauer, Würzburger, Essener, Lorschener,

Fuldaer, Mainzer, Pfälzer) 226—231.
 Beichtspiegel 228 ff.
 Bekehrung in Niederdeutschland 114—118.
 BenediktbeurerGlaubenundBeichte 230.
 Benediktinerregel 175, 206, 207, 208, 209, 236.
 Benno, Bischof von Osnabrück 97.
 Beowulf 13, 15, 18, 21, 33, 36, 131—136.
 Bertha (Tochter Karls des Großen) 76.
 Bestla 9.
 Bjarkamál 97, 132.
 Bienensegen (Lorscher) 52, 53.
 bismarléod 23.
 Biterolf 17.
 Blutsegen (Bamberger, Erfurter, Straßburger) 54, 55, 56, 57.
 Boethius (de consolatione philosophiae), übersetzt von Notker 237 ff.
 — Kommentar 237.
 — Traktat des sancta trinitate (Notker) 243, 244.
 Boguphal 91.
 Bonaventura Vulcanius 221.
 Boner 82.
 Bonifacius 116, 151, 220.
 Borr 9.
 Brause (Bock) 81.
 Bremen 117, 118.
 Breviarium in psalmos (von Hieronymus) 226.
 brütisang 20, 30.
 brütleih 20, 30.
 brütliet 20, 30.
 brýdlác 20.
 brýdléod 20.
 -burg (Namen auf -burg) 147, 148.
 Burgunden 14.
 Buri 8, 9.
 Burr 9.

C.

Caecina 5.
 Cädmon 125, 126, 133.
 Caelius Sedulius 172, 188.
 Caesarius von Arles 155.
 Cambridger Lieder 95—102, 110.
 Cantica 225, 247.
 Capitulare, Trierer 233.
 Carmen ad Deum 179, 209, 210.
 Carmen lugubre 22.
 Carmina diabolica 11, 23.

Carmina Theodisca 208.
 carminare 46.
 cassel 68.
 Cassiodor 14, 226, 244.
 Casus Sancti Galli 84, 85, 97.
 Catos Disticha (übersetzt von Notker) 239.
 celebrare 10.
 celeuma 23.
 Centurio (in Heliand) 130.
 chaon (s. kaun) 28.
 Chariricus 90.
 Chiemsee, Kloster 219.
 Chilperich I. 132, 133, 186.
 Chlodovech (Chlodwig) 17, 18, 90, 115, 151.
 chnospinci 52.
 choreae Scythicae 20.
 chorus 30.
 Christus und die Samariterin 177, 178, 194, 195.
 Chronicon Novaliciense 80, 81, 91, 94.
 Chronicon Poloniae 91.
 Chrotechildis 17, 151.
 Chuono von Niederlahngau 181.
 Claudius Civilis 6.
 — Marius Victor 140.
 Clothar II. 188.
 Columban 116, 176.
 Computus (Notker) 243.
 Corbinian 116.
 Cottonianus (Heliand) 118—120.
 Crist (angelsächs. Gedicht) 135, 155.
 — s. Evangelienbuch.
 Cynewulf 136.

D.

dädsisas 22.
 Daniel von Winchester 9, 151.
 David und Goliath 95.
 Definition (Notker) 241.
 Déor 15, 33.
 Detmar, Bischof von Prag 175.
 Diatessaron des Tatian 221.
 dicere et cantare 34.
 Dietrich von Bern s. Theoderich.
 Dipodische Messung 192, 193, 194.
 Disticha Catonis (übersetzt von Notker) 239.
 Donar 27, 58, 204.
 Dorant (Zauberkraut) 56.

E.

Eastgota 14.
 Eber, Verse vom 180.

- Ekehard von Aura 97, 180.
 Ekehart I. 84, 234.
 — IV. 84—91, 176, 180, 234, 235, 245, 246, 248.
 Eckenlied 106, 107.
 Edda 18, 152, 156, 157.
 Egbert 75.
 Eide, geschworen zu Koblenz und im Riesfelde 232.
 — Straßburger 183, 231, 232.
 Eigil, Abt 220.
 Einzellied 41, 42.
 Einhard 62, 75, 216, 217.
 Einherjar 156.
 Eiserner Karl 81.
 Ekke Nekkepenn 52.
 Elias 154, 155, 156.
 Eligius von Noyon 155.
 Emmeramer Gebet 203, 227.
 Emmeramn 116.
 Englisch-Friesisches im Niederdeutschen 145—148, 204, 223.
 ësago (im Heliand) 130.
 Ephraem 155.
 Erbo 97, 180.
 Erchambold 84.
 Eresburg, Schlacht bei der 97, 117, 181.
 Erfurter Blutsegen 55.
 Ermanarich 14, 15, 67.
 Erminaz 9.
 Essener Evangeliarglossen 197.
 — Heberolle 233, 234.
 Etzel 13, 14, 16, 17, 65, 76.
 Eügel 107.
 Evangelienbuch 158.
 Evangelium (godspel) 115, 117.
 — infantiae 56.
 Exempla (in Predigten) 81.
 Exhortatio ad plebem christianam 205, 206.
- F.**
- Fahrende Sänger 94, 95, 96.
 Fallsucht (Segen gegen) 57, 58.
 Faro (Vita Faronis) 188.
 Faustsage 100.
 Felix von Urgel, Bischof 215.
 Fink (Vatter) 52.
 Finnsburgfragment 42.
 Fitela 18, 19.
 Fitten (Abschnitte des Heliand) 125.
 Fizzilo 18.
 Flacius Illyricus 124, 125.
 Floh und Zipperlein 82.
 Floovant 18.
- Florum, modus 98.
 Flurnamen 212.
 Fontanetum 77.
 Fontenay, Schlacht bei 77, 231.
 Formeln, epische 40.
 Fränkisches Gebet 202.
 — Taufgelöbniß 203, 204, 220.
 Fragment einer Interlinearversion 231.
 Frankfurt, Konzil zu 202, 215.
 — Synode zu 199.
 Frankfurter Glossen 197.
 Frea 12.
 Freckenhorster Heberolle 234.
 Fredegar 12, 15, 17.
 Freising 116.
 Freisinger Paternoster 202.
 Fridolin 116.
 Fridugis 75.
 Friesenfeld 147, 204.
 Friesisch 70, 204.
 Friesische Rechtsquellen 20, 39.
 Frija 12, 49.
 Frisonsfeld 147, 204.
 Fugger, Ulrich 160.
 Fulda 68, 73, 162, 219 ff.
 Fuldaer Annalen 232.
 — Schreibschule 203, 219—223.
 Fülle 51.
- G.**
- galan (singen) 32, 46.
 galdar (Zauber) 46.
 St. Gallen 162.
 St. Galler Glauben und Beichte 230.
 — Paternoster und Credo 202.
 — Übersetterschule 234—252.
 Gallus 116, 175, 176, 194.
 gartsang 30.
 Gebet, Augsburger 181.
 — des Sigihart 160, 181, 194.
 Gebete (St. Galler, Fränkisches Emmeramer) 201, 202.
 Gebet, Wessobrunner 148—152, 203.
 Genesis, altsächsische und angelsächsische 127—152.
 Genzan 55, 56.
 Georgslied 183—187.
 Geraldus 84, 85.
 Gerberg (Äbtissin) 93.
 germinön (carminare) 46.
 Gernrode, Kloster 225.
 Gesetze, nordische (Rhythmisierung) 38, 39.
 Gespräche, althochdeutsche 198, 222.
 Gjallarhorn 156.

Gibicho 86.
 Gisela, Gemahlin Konrads I. 244, 245, 248.
 Gimedia (Kloster) 79.
 Glaubensbekenntnis 230.
 Glauben und Beichte (Wessobrunner, St. Galler, Bamberger) 230.
 Gloria in excelsis 200, 201.
 Glossa ordinaria 167.
 Glossar, Hrabanisches 197.
 — Keronisches 196, 197.
 Glossen 196—198
 — Malbergische 196.
 Glymdrápa 8.
 Goldast, Melchior 235, 236, 245, 246.
 Goten 90, 91, 115.
 Gotische Lehnwörter 115.
 Gotisches Alphabet 27, 115.
 Graduale 79.
 Gregor der Große 11, 116, 167, 175, 181, 248.
 Gregor von Tours 17, 132, 151.
 Grímnismál 9.
 Gruppenvariation 171, 186.
 Gúðlác (angelsächs. Gedicht) 134.
 Gudrun 17.
 Gundahar 14.
 Gunther 14, 86—91.
 Gylfaginning 9.

H.

Habakuk 225.
 Hadrian (Papst) 79.
 Hadubrand 63.
 Hadwig (Herzogin von Schwaben) 93.
 Hagen 86—91.
 hailag 27.
 Haimo von Halberstadt 121, 122, 123, 124.
 Hakenstil 37.
 Halberstadt 118.
 haliurunnas 46, 47.
 Hallelujah 79.
 Halsentzündung, Segen gegen 59.
 Hamelburger Markbeschreibung 212.
 Hannas Dankgebet 225.
 har(a)fleisch 30.
 Haraldr Hárfagri 94.
 Harfe 33.
 Hartmuat 159, 160, 162, 186.
 Hartunch 105, 106, 107.
 Hastings, Schlacht bei 6.
 Hatto von Mainz 97.
 Hausbesegnung 51, 52.

Hebereger von Werden 234.
 Heberollen, Essener und Freckenhorster 233, 234.
 Heiland 117, 169.
 Heimdallr 156.
 Heime 67.
 Heimir 67.
 Heinrich I. 93.
 — II. 96, 111—113.
 — III. (Gedicht) 96, 101.
 Heinrich, de 111—114, 182, 194, 195.
 heiti 41.
 Heldensage 11 ff.
 Helgunde 91.
 Heliand 114—152, 169, 170.
 hellirúna 46, 47.
 Heorrenda 33.
 Herbort 17.
 Hercules 6.
 Herfjotur 48.
 Heribert von Köln (Gedicht) 96.
 Heriburg 106, 107.
 Herigêr von Mainz 101.
 Herivicus von Burgund 86, 90.
 Herminones 8, 9.
 Hersfeld 123, 124.
 Hervararsaga 13.
 Herzog Ernst 92.
 Hicke 118.
 Hieronymus 150, 244.
 —' Breviarium in psalmos 226.
 Hilarius (in Genesin) 139.
 Hildebold, Hofkapellan 218, 219.
 Hildebrandslied 41, 42, 62—74, 148, 220.
 Hildegund 86—91.
 hilkje „heiraten“ 20.
 Hildeburg 17.
 Hildesheim 118.
 hileich 20, 30.
 Hiob 54.
 — (übersetzt von Notker) 248.
 Hirmin 10.
 Hirsch und Hinde 181.
 Hirtensegen 61.
 Hiskias Lobgesang 225.
 Hloðr 77.
 Hlökk 48.
 Hochzeitslieder 20.
 Hofsprache, karolingische 232.
 Homburg a. d. Unstrut 101.
 Homilia de vocatione gentium 213—219.
 Homiliensammlung 167, 216.
 Homoioteleuton 187.

Hornbach, Kloster 218.
 Hrabanisches Glossar 197.
 Hrabanus Maurus 27, 77, 121, 122,
 124, 142, 162, 167, 172, 190 ff.,
 204, 220.
 Hróðgār 33.
 Hrodlef 107.
 Hrotsuith 93, 94.
 Hugdietrich 17.
 Hugo II. von Sitten, Bischof 235,
 236, 239, 242, 243, 248, 249.
 Húnakappi 66.
 Hundesege (Wiener) 61.
 Hunnen 12, 13, 14, 21, 63, 64, 65,
 66, 76, 77, 84, 86.
 Hunnenschlacht 14, 21, 77, 96.
 hunno (centurio) 130.
 Hymenaeus 20.
 Hymnen 78.
 — Murbacher 207, 208.
 Hymnenvers, lateinischer 190—195.

I, J.

Jacobus a Voragine 184.
 idisi 48, 49.
 Ildico 14.
 Immo, Graf 181.
 Immunch 105, 106, 107.
 Indiculus superstitionum 22.
 Ingaevones 8, 9, 10.
 Inguo 9.
 Innsteinslied 97.
 Interlinearglossen 196, 197.
 Interlinearversionen 206—210, 231.
 ioculatores 94, 95.
 Johanneskommentar 121, 167.
 Jordan 55, 56.
 Jordanes 14, 15, 21.
 Iring 16, 17.
 Iringsage 96.
 Irminfrid 16.
 Irminsúl 10, 117.
 Irnvrit 17.
 Isidor 142, 150, 213.
 — althochdeutsche Übersetzung
 213—219.
 Istaevones 8, 9, 10.
 Istuo 9.
 Jubilus 79.
 Judas 56.
 Judith 164, 165.
 Julian 11.
 Juliana (angelsächs. Gedicht) 134,
 136.
 Jumièges (Kloster) 79.
 Juniussche Glossen 197.

Justus Lipsius 224.
 Juvencus 122, 172, 190.

K.

Kaisertum (in Heliand) 129.
 karasang 22.
 kareleih 22.
 Karl der Große 2, 62, 74—78, 117,
 118, 163, 175, 199—205, 213—219.
 — der Kahle, König von West-
 franken 232.
 Karlmann 232.
 Karlsruher Glossen 197.
 Karolingische Renaissance 74—92,
 169.
 Katalaunische Gefilde 21, 77.
 Katechismus, St. Galler 201, 202.
 — Weißenburger 200, 201.
 Kategorien des Aristoteles 236, 240,
 241.
 kaun (Geschwulst) 28.
 kenningar 41.
 Keronisches Glossar 196, 197, 201.
 Kilian 116.
 Kithara 33.
 Klage 92.
 Klagesang 22.
 Kleriker und Nonne 110, 111.
 Klöster, deutsche 76.
 Köln 117.
 Königsbote im Heliand 129, 130.
 Konrad I. 93.
 — II. (Kaiserkrönung) 96.
 — von Niederlothringen 96.
 Konstanz 161, 162.
 Kuonrät (schreiber) 92.
 Kurzibold 181.
 kveda (sprechen) 33.
 Kyrie eleison 172—174, 182.

L.

laikan 29, 30, 35.
 Langobarden 11, 12, 16, 30, 46, 75.
 Lantfrid und Cobbo 99.
 Lautverschiebung, hochdeutsche 2.
 Lechfeld (Schlacht auf dem) 96.
 Legenda aurea 184.
 Lehnwörter, kirchliche 115.
 Leich 20, 29, 30, 35.
 leichöd 20, 30.
 leikr 29, 30.
 Lemma 196.
 leod 24, 31, 32, 35.
 leodskaffo 36.
 leodslakkeo, leodslaho 32, 36.
 Lex Salica 73, 196, 211, 212.

leysigaldr 48.
 Liebesgruß 109.
 Liebeslieder 23.
 Liebinc, modus 98.
 Lipsiussche Glossen 224.
 liudôn 23, 32.
 Liutbert (Erzbischof von Mainz)
 161—169, 190, 218.
 Liutward von Vercelli 79.
 liupareis (got.) 35.
 ljód (Lied) 31.
 ljódahátt 31, 38.
 Lobgesang des Hiskia 225.
 — des Mose 225.
 Logik Notkers 238, 240.
 lqgsaga 39.
 Loki 12.
 Longinus 55.
 Lorscher Beichte 229, 230.
 — Bienensegnen 52, 53.
 — Annalen 178.
 Lothar (Kaiser) 77, 231, 232.
 Lukaskommentar 167.
 Ludwig der Deutsche 152, 153,
 163, 231.
 — der Fromme 124—128, 155, 233.
 — III. 182.
 Ludwigslied 175, 179, 182, 183, 194.
 Ludwigslitanei 164.
 Lüttich 117.
 Lukaskommentar 121, 167.
 Luxeuil 116, 176.

M.

Märinger 15.
 Mainzer Beichte 230.
 Malbergische Glosse zur Lex Salica
 196.
 malus malannus (Geschwür) 59.
 Mannus 8, 9.
 mansōngr 23.
 Marburg 68.
 Marcellus von Bordeaux 45, 48,
 57, 82.
 Marcianus Capella (Nuptiae Philo-
 logiae et Mercurii), übersetzt
 von Notker 239 ff.
 Maria (in Zaubersprüchen) 49, 50,
 53.
 Markbeschreibungen (Hamel-
 burger, Würzburger) 212.
 Martin (Heiliger) 61.
 Matthäusevangelium (in den Mond-
 seer Bruchstücken) 213—219, 223.
 Matthäuskommentar 121, 122, 167.
 Medardus 133, 186.

Mêrân 15.
 Meranare 15.
 Mergoti 15.
 Merseburger Zaubersprüche 12, 47
 — 51, 148, 188, 189, 203, 231.
 Metensis (maior und minor) 79.
 Metzler, Jodokus 244.
 Michael, Erzengel 184.
 Midgardschlange 156.
 Mimen 94, 95.
 Mimus 109.
 Minden 117, 118.
 Mischpoesie, lateinisch-deutsche
 109—113.
 Misopogon (von Julian) 11.
 Mithrakult 184.
 Modus 30, 80, 95—102.
 Monacensis (Heliand) 118—120.
 Monachus Sancti Galli 80, 94.
 Monatsnamen 217.
 Mondseer Bruchstücke 213—219.
 Monorime 188.
 Monte Casino 206.
 Moralia Gregors (übersetzt von
 Notker) 248.
 moraliter 166.
 Mosella 23.
 Moses Lobgesang 225.
 Münster 118, 145.
 — Sebastian 227.
 Murbach 205—207, 217, 218.
 Murbacher Hymnen 207, 208.
 Musik (Notker) 243.
 Muspilli 152—157, 189.
 mystice 166.

N.

Nasenbluten, Segen gegen 54, 56.
 Neumen 173, 174.
 Nibelungenlied 91, 92.
 Nithard, Sohn Angilberts 232.
 Nithart von Riuwental (wineliet)
 24.
 Nordendorf, Spange von 12, 27.
 Normannen 182.
 Nôtêr Balbulus 78—80, 177.
 — Labeo (Teutonicus) 63, 110,
 180, 185, 234—252.
 Novalese 80.

O.

Odinn 9, 12, 51.
 Odo von Cluny 248.
 Odoaker 16, 63.
 Olaf der Heilige 180.
 Ostfränkische Beichte 230.
 Ostgoten 13, 14, 15.

Otfrid 153, 158—176, 177, 178, 181,
185—195, 218.
Ottinc (modus) 96.
Otto I. 96.
— II. 93, 96, 98.
— III. 93.
Ottotonische Renaissance 94.
Otto von Freising 97.
Oxforder Virgilglossen 198.

P.

Paderborn 117, 145.
Pariser Gespräche 198, 222.
Paschasius Radbertus 122.
Paternoster, Freisinger 202.
— und Credo, St. Galler 202.
Pauler St. Glossar 197, 247.
Paulus 58.
— Diaconus 12, 16, 46, 75, 76, 167,
216, 218.
Perikopen 165, 169.
St. Petri Glossen 197.
de Petro titubante (in den Mond-
seer Bruchstücken) 213—219.
Petrus 58, 174, 175.
Petruslied 173—176, 194, 195.
Petrus von Metz 75, 79.
Peter von Pisa 75.
Pfälzer Beichte 230.
Pfeil (in Zaubersegen) 60.
Phönix (angelsächs. Gedicht) 133.
Phol 48, 49, 51.
Pilgrim von Passau 92.
Pippin (Sohn Karls des Großen)
76, 77.
Pirmin 116.
plebeji psalmi 24, 25, 34.
Pneuma 79.
Porphyrius, ἐργαγωγὴ 240, 241, 242.
Praefatio des Heliand 124—128,
137, 142.
Predigt Bedas zum Allerheiligen-
fest 230, 231.
Priestereid, bairischer 233.
Priscus 12, 13, 15, 23, 33, 36.
Proterii filia, de 100.
Prudentius 85, 172, 190.
Prudentiusglossen 198.
Psalm 89, 2: 150, 151.
— 138: 177—179, 194.
Psalmenkommentar, altsächsischer
225, 226.
Psalmenübersetzung Notkers 244ff.
Psalter, Interlinearversion des 208,
209.
— altniederfränkischer 224, 225.

R.

Rabenschlacht 67.
Rähe (Pferdekrankheit) 53.
Rätsel (lateinische) 82, 83.
Ragnhildr 106.
Randolt 67.
rangleich 30.
Ratperts Lobgesang auf den hei-
ligen Gallus 176, 177, 186, 194.
Realglossare 196, 197.
Rechtsquellen, friesische 38, 39.
Refrain 172, 174, 175, 193.
Regensburg, Konzil zu 215.
Reichenau 116, 186, 207, 208.
Reichenauer Beichte 227, 228.
— Gedichte 193.
— Glossen 197.
Reigentänze 20, 30.
Reim 30, 31, 187—195.
Reimgedichte, kleinere 173—187.
Reimvers, althochdeutscher 187—
195.
Reinold 68.
Reinbot von Durne 184.
Reizwort 66.
Remigius von Auxerre 237, 240,
244.
Rezepte, Baseler 210, 211.
Rhetorik, St. Galler 180, 189.
— Notkers 238, 241, 242, 243, 251.
rhythmus 31, 190—195.
rim 30, 31.
rime (französisch) 31.
Romana 79.
Romanus 75, 79.
Rosengarten 180.
Rostgaard 245, 246.
Rumpelstilzchen 52.
rüna 46, 47.
rünen (raunen) 46, 47.
Runen 25, 26, 27, 28, 29, 46, 47.
Runendenkmäler 26, 27, 28, 29.
Runenlieder 25, 26, 27, 28, 29.
Runenschrift 26, 27, 28, 29.
Runeninschriften 12.
Ruodlieb 20, 102—109.
Ruodpert (St. Gallen) 235, 236.
Ruprecht (Gründer des Bistums
Salzburg) 116.

S.

Sabene 15.
Sacerdos et lupus 100.
Sachsen, Bekehrung der 199, 204 ff.
Sächsisches Taufgelöbnis 204, 205.
Sänger 12, 13, 33.

- Sagvers 28, 38, 39.
 Salomo (Bischof von Konstanz) 161, 162, 163.
 — und Marcholf 251.
 Salzburger Handschrift (Runen-alphabet) 27.
 sangleich 30.
 Sarus 14.
 Sathulcurtis (Saucourt) 182.
 Saxnôt 204.
 Saxo Grammaticus 13, 66, 77.
 Schallform (des Hildebrandsliedes) 71, 72.
 Scheffel (Walthari) 85.
 Scheibentreiben 45.
 schifsang 23.
 Schlachtruf 6, 7.
 Schleiertanz 23.
 Schneekind (Schwank) 98, 99.
 Schöpfungsgeschichte 150, 151.
 Schwänke 97—102.
 scipléod 23.
 scurrae 94, 95.
 Scythicae choreae 20.
 Seafola 15.
 seculares psalmi 24.
 Sequenzen 78—80, 95—102.
 sespilôn 22.
 Sextus Amarcus 95, 98.
 Sibylle 58.
 Siegfried von Môrlant 183.
 Siegler (Bibliothekar) 118.
 Sigambrer 7.
 Sigfrid 18.
 Sigihart 160, 181, 194.
 Sigmund 18.
 Sigulf 75.
 Simplicius, Abt 206.
 Sinfjötli 18.
 singan 32.
 singen und sagen 33, 34.
 Sintarfizzilo 18, 19.
 Sinthgunth 49.
 sisesang 22.
 sisuwa 22.
 Skalden 13, 34.
 skof (Sänger) 34, 35.
 skofleod 34.
 skop (Sänger) 34, 35.
 skopphen (dichten) 34, 35.
 Sodoma, de 140.
 Sonnenscheibe 45.
 spell 48, 157.
 Spielmannsdichtung 179.
 spilôn 22.
 spiritaliter 166.
 Spottverse 23.
 Sprachführer, althochdeutsche 198.
 Sprichwörter (Notker) 242, 251.
 Stabreim 36, 37, 47, 48, 189.
 — bei Otfrid 170, 171, 189, 190.
 Statius 21.
 Statuta Salisburgensia 175.
 Stephan (Heiliger) 50.
 Stil der Stabreimdichtung 40, 41, 42.
 Straßburger Blutsegen 55, 56, 57.
 — Eide 183, 217, 231, 232.
 strava 21.
 Strophe 31, 32, 38.
 — althochdeutsche und nordische 194, 195.
 Strophische Gliederung 38.
 Sturm, Abt 212.
 Sunilda 14.
 Sunna 12, 49.
 Svanhild 14.
 Syllogismen (Notker) 241.
 Symbolum apostolicum 200, 201.
 — Athanasianum 200, 201.
 Synaloiphe 193.
 T.
 Tacitus 5, 6, 7, 8, 9, 10, 151.
 Tanz 30, 31.
 Tatian 120—124, 140, 220—223.
 Taufgelöbniß, fränkisches 203, 204.
 — sächsisches 22, 204, 205.
 Tegernsee 102—109.
 Telesticha 193, 195.
 Terenz 94.
 Terenz' Andria (übersetzt von Notker) 239.
 Tetricus 78.
 Theodebert 18.
 Theodemar, Abt 206.
 Theoderich der Große 15, 18, 63 —68, 78, 106.
 — (Frankenkönig) 16, 17.
 — (Westgotenkönig) 22.
 Theodulf 162, 218.
 Theophano (Kaiserin) 93.
 Thidrekssaga 17, 67, 91, 106, 107, 148, 180.
 Thórbjörn Hornklofi 8, 94.
 Thórr 6, 7, 12, 155, 204.
 Thüringer 16.
 þulr (Sänger) 34.
 Thunaer 204.
 þyle (altengl., Sänger) 34.
 Tierepos, Tierfabel 181.
 Topik (Notker) 242.

Totenklagen 20, 21, 22, 23.
 Totenlieder 20, 21, 22, 23.
 Tours 75, 123, 124, 199.
 Trier 73.
 Trierer Capitulare 233.
 — Glossen 197.
 — Zaubersprüche 49, 50, 51, 55, 189.
 Tritheim (Abt von Sponheim) 161, 163.
 Trivium und Quadrivium (übersetzt von Notker) 240 ff.
 trütliet 24.
 Tuisto 8, 9.
 Tuotilo 80.
 Tur ail 6.

U.

Überbein, Segen gegen 59.
 Übersetzerschule von St. Gallen (Notker) 234—252.
 Uggerus 77.
 uitteas s. Fitten.
 Ulrich von Augsburg 96, 180.
 Ungaimeri 76.
 Ungarnschlacht 96.
 Unibos 100.
 Unwen 14.
 Uodalrich, Verse über 95.
 Utrecht 117.

V.

Variation, epische 41, 129, 137, 170, 171, 178.
 Vaterunser, Freisinger und Emmeramer 202.
 Vé 9, 10.
 Vegetius 8.
 Venantius Fortunatus 24, 31, 33, 75, 188, 193.
 Verden 117, 118.
 Vergil 85, 87, 88, 93, 209.
 Vergils Bucolica (übersetzt von Notker) 239.
 Vergilglossen 198.
 Versus (der Heliandvorrede) 126, 127.
 Vidga 67.
 Vidigoia 15.
 Viktor von Capua, Bischof 221.
 Vili 9, 10.
 de vocatione gentium (in den Mondseer Bruchstücken) 213—219.
 Volla 12, 49, 51.
 Volonant 67.
 Volsungasaga 18.

Völusspá 151, 156.
 Vulgata 140, 141.

W.

Wachtendonck, Arnold 224.
 Waffentanz 7.
 Walahfrid Strabus 77, 78, 115, 167, 176, 220.
 Waldere 15, 84—91.
 Waldram 80.
 Walfisch (angelsächs. Gedicht) 136.
 Walküren 48, 76.
 Waltharius 13, 83—92, 107.
 Walther von der Vogelweide 91.
 Weißenburg 160, 161, 162, 163.
 Weißenburger Katechismus 33, 200, 201.
 Welsungen 18.
 Werden an der Ruhr 145.
 Werdener Hebereger 234.
 — Prudentiusglossen 198.
 Werinbert 160, 162, 186.
 Wessobrunner Glauben und Beichte 230.
 — Gebet 148—152, 203.
 Westgoten 90, 91.
 Wettinus 176.
 Wibe, von dem übelen 91.
 Widsið 13, 15, 16, 17, 33.
 Widukind 10, 17, 93, 97, 117, 181, 203.
 Wiener Hundesege 61.
 Willehad 117.
 Wintrid 116.
 Winileod 24, 25.
 Wisolf 185.
 Wizo 75.
 Wodan 12, 49, 51, 204.
 Wolfdietrich 15, 17, 18.
 Wolfenbüttler Handschrift 95—102.
 Wolfhedan 119.
 Wudga 15.
 Würzburg 47.
 Würzburger Beichte 228, 229.
 — Markbeschreibung 212.
 Wunschbock 81.
 Wurd (Schicksal) 134, 135.
 Wurmsegen 54, 59, 60.

Y.

Yngvifreyr 10.

Z.

Zaubersprüche 44 ff.
 zilsang 30.
 Zülptich 16.

LG.H.

Author Unwerth, Wolf von und Siebs, Theodor U624g

Title Geschichte der deutschen Literatur [bis zur Mitte
des Elften Jahrhunderts.] (Grundriss der deutschen..

DATE

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU